

folklor/edebiyat

halkbilim • iletişim • antropoloji • sosyoloji • müzikoloji • eğitim • tarih • dil • edebiyat

2010/4

64

Mardin’de Albastıdan Korunma Biçimleri

Yoksullukla Başa Çıkma Stratejileri,
"Kaynakların Yoksulluğu" ve Kadın Emegi

Yeni Ufuklar Dergisinde Batılılaşma ve Aydın Tartışması

Kına Türküleri Üzerine

E.J. Zürcher’in "Milli Mücadele’de İttihatçılık" Kitabı Üzerine
Eleştirel Bir Çözümleme

Romandan Tiyatroya Aşk-ı Memnû

Tarih Öğretiminde Tarihsel Algının Üç Boyutu
ve Düşünsel Dayanakları

Popüler Kültür ve Sanat

Yaşar Kemal’in Anlatısında At İmgesi

Kurbağa - Fare Savaşı

folklor/edebiyat

folklore/literature

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, üç aylık
halkbilim • antropoloji • arkeoloji • sosyoloji • eğitim • tarih • dil • edebiyat dergisi

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491

CİLT: 16

SAYI: 64

2010/4



ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ Adına
Mete Boyacı

Genel Yayın Yönetmeni
Prof. Dr. Mehmet Ali Yükselen

Yayın Yönetmenleri
Prof. Dr. Metin Karadağ (mkaradag@ciu.edu.tr)
Prof. Dr. Ahmet Pehlivan (ahmetp@ciu.edu.tr)

Sorumlu Yayın Yönetmeni
Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)

Düzeltili
Dr. Kafiye Yinanç

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Haspolat Kampüsü, Lefkoşa KKTC
Tel: 392. 671 11 11/ 2601
www.folkloredebiyat.org folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Abone Koşulları

Yurtiçi Yıllık (Postalama ücreti dahil): 100 TL
Eski Aboneler ve Öğrencilere Sayısı: 15 TL • Yıllık (Postalama ücreti dahil): 60 TL
Avrupa için Sayısı: 15 EURO • Yıllık Abone Bedeli (Postalama ücreti dahil): 60 EURO
Amerika için Sayısı: 20 \$ • Yıllık Abone Bedeli (Postalama ücreti dahil): 80 \$
Abone bedelinin folklor/edebiyat adına Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi'nin Türkiye İş Bankası Lefkoşa Şubesi'ndeki TR71 0006 4000 0016 8000 4939 81 no'lu TL hesabına, TR47 0006 4000 0026 8002 1836 63 no'lu Euro hesabına veya TR48 0006 4000 0026 8001 8819 75 no'lu Dolar hesabına yatırılarak, dekontun adresimize gönderilmesi gereklidir. (Abonelerimiz yıl içindeki fiyat artışlarından etkilenmezler.)
folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar *MLA Folklore Bibliography* ve *Türkologischer Anzeiger Viyana* tarafından taranmaktadır.

Hazırlık – Baskı: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti - Başkent Matbaası, Bayındır Sokak 30/E Kızılay / Ankara

yerel süreli yayın

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ ÜÇ AYLIK KÜLTÜR DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Genel Yayın Kuralları:

folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırmaları yayınlamak ve bu alanlardaki sorunlara bilimsel ölçütler içerisinde tartışma olanağı sağlamak amacıyla çıkmaktadır. folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırma makalelerini, deneme ve derlemeleri yayımlayan hakemli, akademik bir dergidir. Yılda dört kez yayımlanır.

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazıların, bilim etiği başta olmak üzere, her türlü içeriksel sorumluluğu yazarlarına; telif hakkı ise basılı ve her türlü elektronik ortamda folklor/edebiyat' a aittir. folklor/edebiyat'ta yayımlanan bir yazı, başka bir yerde yayımlanamaz. Daha önce başka bir yerde yayımlanmış yazılar folklor/edebiyat'a gönderilemez. Yayımlanan yazıların sahiplerine ve bu yazıları değerlendiren hakemlere herhangi bir ücret ödenmez.

Hakem Değerlendirmesi:

folklor/edebiyat'a gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kaliteye dikkat edilir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve yayın kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Yazım Dili

folklor/edebiyat dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde başka dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım ve Basım Koşulları:

Yazılar windows (Microsoft Word) uyumlu sözcük işlemci programıyla yazılmalı, e posta yoluyla gönderilmiş olsa da A4 boyutundaki kağıda 3 kopya çıktısı alınarak Word uyumlu CD ile birlikte yazıma adresine gönderilmelidir.

Yazıların uzunluğu konusunda sınırlama olmasa da tek bir sayıda yayımlanabilmesi göz önüne alınarak 20 sayfayı aşmamalıdır.

İlk sayfa yazım sırası:

1)Yazar adı (sol üst köşe, sola dayalı)

2) Makale başlığı (sola dayalı)

3) Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)

4)Türkçe özgün makaleler için ABSTRACT, RESUME, ZUSAMMENFASSUNG başlıkları altında, 100 sözcüğü geçmeyen İngilizce, Fransızca ya da Almanca özet. Makale başlığının özet dilinde çevirisi özet başlığının altında verilmeli daha sonra özet metin yer almalıdır. Türkçe dışındaki makaleler için ÖZET başlığı altında genişçe bir Türkçe özet verilmeli ve aynı kurallara uyulmalıdır. Çeviri ve kitap tanıtım, değerlendirme yazıları hariç, özet bölümü olmayan yazılar, yayımlanmaz.

5) Önce makale dilinde, ardından özet dilinde anahtar sözcükler. (3-5 sözcük)

6) Yazarla ilgili açıklama (sayfa altına) (*) işareti ile

7) Varsa, makale ile ilgili açıklama (sayfa altına); çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (**) işareti ile

8) Varsa, çevirmenle ilgili açıklama (sayfa altına) (***) işareti ile gösterilmelidir.

Dipnotlar ve Kaynakça

Dipnot ve kaynaklar APA 5 (American Psychological Association) standartlarına uygun olarak verilmeli, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir.

Yayın Kurulu / Editorial Boards

- Prof.Dr. Abdulkadir Güner (Anadolu Üniversitesi)
Prof.Dr. Ahmet Gökbel (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Necmi Yaşar (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Pehlivan (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Akile Gürsoy (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman Öztürk (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Asker Kartan (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Aynur Koçak (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Bekir Onur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bernt Brendemon (Finlandiya)
Prof. Dr. Birsen Karaca (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celil Gariboğlu Nagiyev (Bakü Asya Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Tosun (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Edip Günay (İstanbul Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Erman Artun (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Esma Şimşek (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Eva Csato Johanson (İsveç)
Prof. Dr. F. Belkis Kümbetoğlu (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Fırat Kutluk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülsün Parlar (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Hande Birkalan (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Özdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Haşim Karpuz (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Başgöz (ODTÜ)
Prof. Dr. İlhan Tomanbay (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. İsa Habibbeyli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Öztürk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Jaklin Kornfilt (ABD)
Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Maria Ivanics (Macaristan)
Prof. Dr. Mehmet Ölmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof.Dr. Metin Karadağ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof.Dr. Muharrem Caferli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Namık Açıkgöz (Muğla Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuran Elmacı (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Yusuf Saragöl (Romanya)
Prof. Dr. Oğuz Makal (Beykent Üniversitesi)
Prof. Dr. Oktay Belli (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Suat Karantay (Boğaziçi Üniversitesi)
Prof. Dr. Suavi Aydın (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Taner Timur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Tuna Ertem (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Tülay Er (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Umay Günay (YÖDAK-KKTC)
Prof. Dr. Veysel Sönmez (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Yıldırım Erdener (ABD)
Prof. Dr. Zafer Önlü (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof.Dr. Zühal Ölmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Taşgın (Ardahan Üniversitesi)
Doç. Dr. Akus Boru (Hacettepe Üniversitesi)
Doç.Dr. Ali Yakıcı (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayten Kaplan (Hacettepe Üniversitesi)
Doç.Dr. Ertuğrul Rufai Turan (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Dilek Batıslam (Çukurova Üniversitesi)
Doç. Dr. Luiba Çimpoeş (Moldova İlimler Akademisi)
Doç. Dr. Medine Sivri (Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Oral (Akdeniz Üniversitesi)
Doç.Dr. Nilgün Çıblak (Mersin Üniversitesi)
Doç. Dr. Nur Gürani Arslan (Boğaziçi Üniversitesi)
Doç. Dr. Tülin Arseven (Akdeniz Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan / Metin Turan	5 -6
Popüler Kültür ve Sanat / Erdal Cengiz	7-14
Mardin'de Albastıdan Korunma Biçimleri / Meryem Bulut	15-24
Yaşar Kemal'in Anlatısında At İmgesi / S. Seza Yıllancıoğlu (Çev.: <i>Elif Kayalar</i>)	25-32
Yoksullukla Başa Çıkma Stratejileri, "Kaynakların Yoksulluğu" ve Kadın Emeği / Fatime Güneş	33-66
<i>Yeni Ufuklar Dergisinde</i> Batılılaşma ve Aydın Tartışması / Ümüt Akagündüz	65-88
Tarih Öğretiminde Tarihsel Algının Üç Boyutu ve Düşünsel Dayanakları / Hüseyin Köksal	89-96
Äquivalenz Bei Türkischen und Detschen Somatismen Mit "Hand" und "Auge" Türkçe ve Almancada "el" ve "göz" ile Türetilen Deyimlerde Eşdeğerlik / Recep Özbay	97-120
Romandan Tiyatroya <i>Aşk-ı Memnû</i> / Seval Şahin	121-130
Beethoven'de Anlatımcılık ve Piyano Tekniği / Oytun Eren	131-140
Gözle Değil Dil'le Görmek Üzerine / Meltem Çelikaş Etki	141-161
Kına Türküleri Üzerine / Halil Altay Göde	163-180
13. Yüzyıl Türk Halk Şiirinde Ahlâki Anlayış / Mehmet Yardımcı-A.Zeki Güven	181-191
Türkiye'deki Macarlar Arasında-I / Frençy Ispay (Çev.: <i>Edit Tasnádi</i>)	193-200
Kurbağa-Fare Savaşı / Homeros , (Çev.: <i>Ayşen Sina</i>)	201-214
Çağdaş Yunan Düzyazınında Batı Trakya'daki Müslüman Azınlık: Antropolojik Bir Roman / Tanasis Kungulus	215-224
Sağlık ve Kültürün Buluştuğu Alan: Tıbbi Antropoloji/ Melike Kaplan	225-235
Köy Enstitüleri ve Hasan Ali Yücel'in Yeri / Zeynep Kalyoncuoğlu	237-244
Romanya Sözlü Türk Edebiyatı Ürünlerinde Mitolojik Sayılar / Bayram Durbilmez	245-257
Kayıtlı, Basılı, Yazılı ve Sözlü Gelenek Türleri / Bruno Netti (Çev.: <i>Sungu Okan</i>)	259-27
E. J. Zürcher'in <i>Milli Mücadelede İttihatçılık</i> Kitabı Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme... / Mustan Şahin	271-284

folklor/edebiyat'tan

Yeni bir yayın yılını sonlandırırken, başlayacak yeni dönemin heyacanını duymaktayız. Türkiye yanı sıra, dünyanın belli başlı üniversitelerinin de takip etmekte olduğu dergimiz, gün geçtikçe de sayfalarına yeni imzaların çalışmalarını taşımak sevincini duymaktadır.

Daha önceki sayılarımızda da anmıştım, folklor/edebiyat'ın dinamikliği içeriğinin zenginliği yanında, istisnasız her sayısında ortalama 7-8 yeni imzanın ürünlerini sayfalarına taşımaktan kaynaklanıyor. Alanında başarılı, üretken genç araştırmacıların yeğledikleri yayınlardan biri olmak, bu çalışmalara kaynaklık etmek; akademik yayıncılık açısından önemlidir. Bir başka önemli nokta, popüler yayınların eriştiği ölçüde olmasa da, belirli kitabevlerinde bulunabilir bir yayın olmasıdır. Böylece, okuru ve meraklısı üniversiteyle sınırlı olmayan, daha geniş bir okur kesimiyle buluşabilme şansına da sahip olunmaktadır.

Bu sayımızın ilk yazısı, dergimizde de ilk çalışması yer alan felsefe doçenti **Erdal Cengiz**'e ait. 'Kültür göstergelerinin tüketimle birlikte çoğaltıldığı, kültürün gündelik yaşamda dolaşımında olan her şeyin görüntüsüyle kendini gösterdiği' yirminci yüzyıl gerçekliğini, *Popüler Kültür ve Sanat* başlıklı makalesinde irdeliyor.

Dr. **Meryem Bulut**, geleneksel kültürde lohusalık dönemi 'albastı', 'alkarısı' olarak adlandırılan ve anne ve bebeğin hayatını tehlikeye sokacağı varsayılan kötü ruh ritüelini, araştırmasında Mardin'i örnek alan seçerek, irdeliyor. Farklı etnik köken ve inanca sahip insanların bir arada yaşıyor olmalarıyla ayrı bir kültürel özellik taşıyan Mardin'de yapılan bu çalışmanın, kültür bilimciler için önemli bir kaynak olacağı kanısındayım.

Frankofonist **S. Seza Yılcıoğlu**, bir dönemin kültürel sınıflandırmasını adlandırmada da belirleyici unsur olan 'at' imgesini, ünlü edebiyatçımız Yaşar Kemal'in anlatılarından hareketle irdeliyor. Bu makaleyi Fransızcadan dilimize **Elif Kayalar** kazandırdı. Sosyolog **Fatime Güneş**, yoksullukla başa çıkma stratejilerini Eskişehir ilini alan seçerek 'Kaynakların Yoksunluğu ve Kadın Emeği' bağlamında irdeliyor.

Türk kültür hayatında dergilerin önemli işlevleri vardır. Edebiyat toplulukları ve akımlarının ortaya çıkması ve şekillenmesinde olduğu kadar, düşünsel hareketlerin yaygınlaşmasında da dergiler çok önemli bir yer edinmiştir. İlk sayısı 1952 yılında ve kimi ara vermeler dışında toplam 275 sayı yayımlanan *Yeni Ufuklar*, çevresinde toplanan düşün ve sanat insanlarıyla birlikte Türk kültür hayatının en önemli süreli yayınlarından birini oluşturmuştur. **Ümüt Akagündüz** bu dergideki batılılaşma ve aydın tartışmaları; Dr. **Musafa Köksal** ise, tarih öğretiminin niteliğini etkileyen en önemli unsur olan tarihsel bilgi olgusunu, tarih öğretimi ekseninde irdeliyor.

folklor/edebiyat'ta sınırlı da olsa başka dilde yazılmış makalelere de yer vermekteyiz. Karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları genellikle, aynı aileden diller üzerine yoğunlaşmaktadır. Dr. **Recep Özbay**, Türkçe ve Almancada "El" ve "Göz" ile Üretilen Deyimlerde Eşdeğerlik" başlıklı çalışmasında, Almanca ve Türkçe gibi farklı akrabalığa ait diller üzerinde durarak, uzuv ve organların temel biyolojik görevleri dışında, dilsel dünyamızdaki kullanımlarını irdelemektedir.

Kaleme alındığı 1900 yılından bu yana, hemen her dönem gündemde kalan ve gerek roman olarak gerekse sahne sanatları ve sinema/televizyona aktarılmasıyla da ayrı bir popülerlik kazanan Halid Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnû* adlı yapıtını, Dr. **Seval Şahin**, Tarık Günersel tarafından tiyatroya uyarlanan örnek üzerinden hareketle ele alıyor.

Bu sayımızda yazı ailemize katılan müzik eksenli yazılarıyla bundan sonra da karşılaşacağımız Doç. **Oytun Eren**, Beethoven'ın piyanist kimliği ve bu kimliğin oluşturduğu müzikal algıyı tematik bir yöntemle incelemektedir. Müzik konulu bir diğer yazı ise, daha önce de metinlerine yer verdiğimiz ünlü etnomüzikolog **Bruno Nettl**'in, bu kez **Sungu Okan**'ın dilimize kazandırdığı *Kayıtlı, Basılı, Yazılı ve Sözlü Gelenek Türleri* başlıklı makalesidir.

Doç. Dr. **Meltem Çelikaş Ekti**, görme engellilerin iletişim dünyasını temel olarak iletişim sürecinde etkin olan mekanizmanın ne olduğu sorusunu, *Gözle Değil Dille Görmek* başlıklı makalesinde tartışıyor.

Kızın anne evinde geçirdiği son geceyi simgeleyen 'kına gecesi' geleneğini ve bu gecede söylenen türkülerini Dr. **Halil Altay Göde**; 13. yüzyıl örneklerinden hareketle, Türk halk şiirinde ahlak anlayışını ise Dr. **Mehmet Yardımcı** ve Dr. **Ahmet Zeki Güven** ele alıp irdeliyorlar.

Türkler ile Macarlar arasındaki 'akrabalık' ilişkilerini temel alan sav ve çalışmalar oldukça fazladır. Ancak, bunları Türkiye coğrafyasından yerleşim yerleri bağlamında irdelenen örneklerle pek az rastlanır. Çalışmalarını New York'ta sürdüren Macar akademisyen Dr. **Frenc Ispay**'ın, Türkiye'deki Macar köyleri üzerine, 1980'lerin hemen başında *Élet és Tudomány* (Hayat ve Bilim) dergisinde yayımlanan yazısını yine ünlü bir Türkolog **Edit Tasnâdi**'nin çevirisi ve tarih doçenti **Mustafa Oral**'ın açıklayıcı notlarıyla yayımlıyoruz.

Homeros, hiç kuşkusuz sadece Yunan tarihinin değil, bütün dünyanın epik şiir geleneğinde akla ilk gelen adlardan biri olmuştur. Onun yaratmış olduğu bu etki, görkemli bir geleneğin de şekillenmesine neden olmuştur. Doç. Dr. **Ayşen Sina**, anonim olma vurgusunu da yaparak Homeros'tan çevirdiği, *Kurbağa-Fare Savaşı* adlı epik destanı dilimize kazandırmakla kalmıyor, gelenek ve anonimlik yaklaşımlarına da ayrı bir ufuk kazandırıyor.

Sağlık ve kültür ilişkisini konu edinen ve günümüzde kendi başına bir alt alan olarak nitelenen tıbbi antropoloji, sağlık ve hastalık ile bunun kültürle olan ilişkisini çeşitli yönleri ile ele almaktadır. Halk hekimliği genel başlığı altında değerlendirilen ve yerel tıp, halk tababeti olarak da adlandırılan tıbbî antropoloji üzerine Dr. **Meliğe Kaplan** ayrıntılarıyla durarak, sağlık ve kültürün buluştuğu bu alanı açmıyor.

Öğretim elemanı, araştırmacı **Tanasis Kungulus**, aynı zamanda bir halkbilim profesörü olan **Vangelis Avdikos**'un *O dikos mu Theos* (Benim Tanrım) adlı çağdaş Yunan nesrinde antropolojik ya da etnik romanın öncüsü olarak da görülen yapıtı üzerinden, Batı Trakya'daki kültürel ablukayı ele almakta.

Ortak Türk kültürünün yayılma alanlarının belirlenmesinde mitolojik unsurların incelenmesi başlıca çalışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Doç. Dr. **Bayram Durbilmez**, Romanya'da yaşayan Tatar Türklerinin sözlü edebiyat ürünlerini sayıların simgesel anlamlarından hareketle ele alıyor. Araştırmacı **Zeynep Kalyoncuoğlu** ise bir dönem Türk eğitim sistemi içerisinde örneklik oluşturmuş Köy Enstitüleri pratiğini, bu projenin mimarlarından Hasan Ali Yücel ekseninde irdeliyor.

E.J. Zürcher'in yayımlandığı tarihten bu yana tartışmaların odağında olan "Milli Mücadele'de İttihatçılık" adlı kitabı üzerine, kapsamlı eleştirel çözümlemeyi **Mustan Şahin** yaptı. *

Bu sayımızla birlikte 16 yılı da geride bırakmış oluyoruz. On altı yıllık başarılı bir süreç geride bırakma cesareti veren tüm yazarlarımıza ve okurlarımıza teşekkür ediyor, yeni yayınlarda buluşmak dileğimi yineliyorum.

Metin Turan

Sorumlu Yayın Yönetmeni

POPÜLER KÜLTÜR VE SANAT

Erdal Cengiz*

İkinci yüzyıl, tüketim arzusunun bir kültür biçimi olarak kendine yer ettiği, belki de popüler kültürü tanımlayan tek unsur olarak belirlendiği bir çağ; kültür göstergelerinin tüketimle birlikte çoğaltıldığı, kültürün gündelik yaşamda dolaşımında olan her şeyin görüntüsüyle kendini gösterdiği bir dönem olarak tamamlanmıştır. Bu tamamlanan çağın, özellikle, ikinci yarısında başlayan, şimdilerde başlamış olduğu yerlerden uzaklara doğru yayılan kültürü ya da tüketim istemi, var olan kavramların anlamlarını değişime uğratmış, yeni tecimsel kültürel değerler yaratmıştır. Tüketiciliğin yarattığı bu tecimsel kültürel değerler kitle kültürü ya da bir tür popüler kültür olarak adlandırılmakta; kültürün endüstriyel bir üretim sürecinde üretildiği, üretilen nesnelerin -resim, müzik, sinema filmi- kitlelerin tüketim zincirinde dolaşımının gerçekleştiği, iyi olanın, güzel olanın, moda olanın ya da ünlü olanın sürekli yer değiştirdiği bir kültür tasarımı olarak her yerde kendini inşa etmektedir. Bu kültür tasarımı, bireylerin birer tüketici olarak konumlandığı, bireysel kimliklerin tüketim biçimiyle belirlenmiş olduğu, toplumsal ilişkilerin tüketim ilişkileriyle eş anlamlı olduğu bir yaşam biçimini meşrulaştırmaya dönük olarak işlemektedir. Anthony Giddens'a göre, gelenekle şimdinin bağının göz ardı edildiği, bugüne ait olanın tek referans noktası olarak tanımlandığı, her bugüne ait olanın kendi referans noktasını oluşturduğu, "gelenek sonrası bir toplumda" yaşa-

* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi

maktayız (Akt., Bauman, 2003, s.142). Giddens, toplumlarda geleneğin sürdürülmesinin yaşam biçimi ve yaşamın sürekliliği için bir zorunluluk olduğunu belirtirken, geleneği toplumun kolektif yapısının özelliği olarak görmektedir. Küreselleşme sonucunda, Giddens'a göre, " ... yalnızca kamusal kurumlar değil, gündelik yaşam da geleneğin kıskacından kurtulmaktadır." Küresel kozmopolit toplum, "... doğanın bitişinden sonra ... geleneğin bitişinden sonra yaşamını sürdüren toplumdur. İçeriği boşaltılmış ve ticarileştirilmiş gelenek, ya bir miras ya da bir *kitch* haline gelmektedir" (Giddens, 2000, s.46-48). Çok merkezli bir modern toplum içinde, sürekli değişen yaşam biçimleri arasında seçim yapma zorunluluğu, sürekli yer değiştiren gösterenlerin dünyasında anlam üretme isteği, bilinçdışı bir kabullenmeyle kendi kendinin referansı olan bir kültür üretmektedir. Bir kültür ürününün başka bir kültür ürünüyle karşılaştırılabildiği, iki farklı kültür ürününün aynı referansa bağlı olarak değerlendirilebildiği bir ölçüte yer olmayan, gereksinim de duyulmayan bu kültür, yeni bir popüler kültür biçimi ya da poplaşan bir popüler kültürdür. Kültür endüstrinin popüler kültürü yönlendirme çabası sonucunda, pop kültür adı verilebilecek yeni bir oluşum ortaya çıkmıştır. Toplumun bütün katmanlarına hitap edebilecek değerler, beğeniler yaratmak amacıyla olan, bilinçli ve yönelimli olarak oluşturulmuş bu kültür biçiminin belirgin özelliği hızlı yayılımı ve hızlı değişimidir. Sınıfsal bir nitelik taşıyan popüler kültürün tarihselliğine ve kendine özgünlüğüne karşın, poplaşan popüler kültür geleneksel kültürle ya da yüksek kültürle arasında bir sınır çizmeden, sınırları birleştirerek ya da silerek kendine yer açmaktadır (Melly, 1989, s.2).

Kuşkusuz, popüler kültür kendiliğinden gelişen, bilinçdışı bir oluşum olarak kültürün her yönünü içinde barındıran, kendi estetik duygumunu, sanatını, müziğini yaratan; şimdye ait olmasının yanı sıra kimi zaman geleneğe de göndermede bulunan bir kabullenmedir. Popüler kültür, yüksek kültürün karşısında, kendi beğeni ölçütünü yansıtan, sınıfsal bir niteliği olan, kimi zaman gelenekle bütünleşen bir özellik taşımaktadır. Herbert Gans popüler kültürle yüksek kültür karşılaştırılmasının geniş bir kültür tanımına dayanarak yapıldığını belirtirken, yalnızca toplumun çoğunluğuna ait olan yani üst sınıfa ait olmayan bir kültürün kitle kültürü olarak küçümsenmemesi gerektiğine inanmaktadır. Bir estetik çoğulculuk içerisinde farklı beğeni kültürlerinin olduğunu söyleyerek, buna bağlı farklı popüler kültürler olduğunun da kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir (Gans, 2005, s. 20-27). Gans'ın yaratıcı ve kullanıcıya bağlı olarak belirlediği beğeni kültürleri –kim zaman birbirinden uzaklaşan kimi zaman birbirlerine benzeyen kültür biçimleri- her ne kadar sınıfsal bir içerikle donatılmış olsa da evrensel değerler taşımaktadır. Bu anlamıyla, Gans, sınıfsal bir içeriği olan popüler kültürün kendi estetik değerini en azından toplumun epeyce geniş bir kesimi aracılığıyla yaratıyor ve sürdürüyor olduğunu belirtmektedir. Ancak, burada temel sorun, beğeni kültürünün yaratıcısıyla ilgilidir; Gans'ın kitle kültürü terimine karşı çıkıp bunun yerine popüler kültür terimini yeğlemesi, yalnızca yaratıcısının amacına bağlı olarak gerçekleşen bir tüketim kültürünün, bilinçli bir biçimde yönlendirilmiş bir kitle kültürü, bir popüler kültür olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Gans'ın kültüre bu [gerçekçi] yaklaşımına Fredric Jameson'ın

şu sözleriyle yanıt verilebilir: “Gerçekçilik, tüketim toplumunun şimdiden yozlaşmış geleceğini yaşadığımız bugünlerde, artık sahip olmadığımız eski bir yaşamı canlandıran biçimleri olduğu için” artık olanaklı değildir (Akt., Anderson, 2003, s.73). Artık gerçek olmayanın, gerçekdışı olanın gerçek olarak kabullenilmesi, yönlendirilmiş bir kültürde hile yoluyla kurban edilmek anlamını taşımaktadır. Adorno ile Horkheimer’ın (1995), Odyssea mitini yorumlarken belirttikleri gibi, kurban etmek bir aldatış momentidir: “İnsanlar kurban edildiği sürece, kolektif ve birey karşıtlığı kurban tarafından içerildiği sürece aldatış ve kurban nesnel olarak birbirinden ayrılmaz.” Ancak, kurban edilenin kendine ait olmayan bir vekilliği yerine getirdiği düşüncesi, bilinçli bir yönelimle kurban ritüelini kurban için nesnel bir gerçekdışılığa dönüştürür. Bu, gerçek olmayan ama yine de kurban ritüeline, onun haksızlığına boyun eğme, kendi kendini aldatma edimidir. “Hile, kurbandaki bu tür nesnel gerçekdışılığın öznel açılımından başka bir şey değildir, ki bu öznel açılım kurbanın yerine geçmektedir.” Gerçekdışı olanın gerçek dışı olduğunu ayırt edip, onu yine de gerçek olarak kabullenmiş olduğu yeni bir kültürleşme süreci içindedir insan. Bireyin kendini yalnızca bir öznellik, bir karar verme merkezi, kişisel duygumunu dışa vurma hakkına sahip biri olarak biçimlendirme sürecidir. Kendi arzusu dışında yaratılan nesnel ve değerler dünyası içinde, başkalarıyla birlikte aynı ya da benzer bir biçimlenme sürecidir. Bireyler ortak bir kabulle kültüre eklenmektedirler. Bu kültür, görüntüler aracılığıyla yaratılan sahte kahramanlar ordusuna, moda olarak sunulan giyinme tarzlarına, yeni dünyanın *ikonu* olarak tanımlanan nesnelere, *rock and roll*, *hip hop* müzik türlerine bireylerin tapınma ritüellerinden oluşmaktadır.

Sanat da bu poplaşan kültüre eklenmektedir. Popüler olanın sanatsal olması, gündelik yaşamın her parçasını hammadde olarak kullanıp bir sanat eseri olarak sunmasına, unutulmuş ya da göz ardı edilmiş olanı öne çıkarmasına bağlanabilir. Popüler teriminin içinde barındırdığı anlamlardan biri halka ait olan şey ya da gündelik yaşamın içinde olan, ondan beslenen kültürdür. Pop art deyimi de benzer bir biçimde gündelik olanın yüceltimi ya da sanatsallaştırılmasıdır. Şimdi ve burada olanın sesinin, görüntüsünün ve düzeninin yansıtılmasıdır. Yaşamın içinde olana bir göz atıştır. Böylelikle pop art bir içerik arayışını, anlam yaratımını belirtmekten çok gündelik yaşama, olağan nesnelere sıradan, kişisel bir bakış; bu bakış sonucunda elde edilen sıradan ve kişisel tarzın sunumu olarak kendini belirlemektedir. Tarihin anlamsız ya da bugün için boş olduğunun; şimdi olanın ya da şimdije ait olanın öne çıkarıldığı, bastırılmış bir biçimde bugüne tapınmanın bir anlatımı gibidir pop. Kaynağı popüler kültürdür; ancak, hızla gelişen iletişim araçlarının var olan ve hızla üreyen göstergeleri toplumun bütününe tecimsel bir amaçla dağıtması popüler kültürün geleneksel kültürden bağının kopmasına yol açmıştır. Kültür poplaşmış; pop kültür de varılan göstergeler aracılığıyla gündelik yaşamı sanatla tanıştırmıştır. Ancak sanat bir estetik duyum kaygısıyla yaratılan bir şey olmaktan çıkarılmış, her şeyleştirilmiştir. Görünen her şeyin sanatın bir hammaddesi olarak kabul gördüğü, gerçek olan ile düşsel olanın sürekli yer değiştirdiği belki de birbirinden ayırt edilemediği yeni bir gerçeklik anlayışı oluşmuştur. Kesinliğin kaybolduğu,

sanatsal olanı sıradan olandan ayıran çizginin belirsizleştiği; sanatın yaşamla benzeştirildiği yeni bir toplum sözleşmesi kurulmuştur. Gündelik kullanım nesnelere aynı zamanda birer sanat yapıtı olarak görülebileceği; her an sanatla yüz yüze gelinebildiği ve yorumlama yerine yalnızca görmenin egemen olduğu yeni bir yaşam biçimi. Pop art sanatçısı Andy Warhol'un sözleriyle, "sanat hakkında hiçbir şey bilmeyen insanlar, pop art ürünlerinden daha çok hoşlanıyorlar çünkü pop art zaten bildikleri şeyin kendisi. Sergide gördükleri şey üzerine düşünceleri gerekmiyor. Her gün gördükleri ve bildikleri şeyler zaten gördükleri"(Benceley, 1997, s.312). Sanat, bir tüketim nesnesidir artık: Geniş yığınların hemen tüketimine sunulan; kent kültürünün ya da popüler kültürün tüketiminin bir aracıdır sanat. Toplumda tanzim edilmiş rollere uygun olarak dağıtılan tüketim nesnelere arasında sıradan bir tüketim nesnesidir. Artık sanat ne soyut ne de gerçekçi sanattır; sanat göstergeler ve gösterge dizgeleri üzerinedir. Birer gösterge olarak hali hazırda olan gündelik yaşamın tüketim nesnelere üzerinedir: konserve kutularının dizilişi, çizgi film kahramanlarının kanvas üzerine yağlıboya tablolarıyla sunumu, sadece film olsun diye çekilen filmler, çoğaltılan fotoğraflar artık sanatın kendisidir. Popüler kültürün her nesnesini kendisine konu edinmiştir sanat. Önceden sunulanın yeniden sunumu yoluyla, tüketilirken duyumsanan bir gerçeklik anlayışıyla, sanat, göstergeler ve gösterge dizgelerinin parçalarını sanatçının kendi tarzıyla yeniden üretmesidir. Sanat bir anlatı olmaktan öte hem bir birleştirme, bir araya getirme hem de bir yer değiştirme, yerinden koparma çabasıdır. Sanat bir simülasyon içinde yinelemelerle, bir görüntü bolluğu içinde görülecek hiçbir şeyin olmadığını söylemek çabasıdır artık. Jean Baudrillard, bu durumu trans-estetik olarak tanımlar: Sanat yönelmiş olduğu gerçeklikten kurtulunca, kendi gerçekliğini kurmaktadır; böylece, sanatın varoluşu sorusu sorulmayan "görülecek hiçbir şeyin olmadığı düz anlamda görüntüler; izsiz, gölgesiz, sonuçsuz görüntüler" dünyası olan üst gerçeklik içerisinde sanat kendini yinelemektedir (Baudrillard, 2010, s.23).

Bir görsel birlik oluşturma amacıyla farklı gösterme dizgelerini bir araya getirme; farklı anlamlar taşıyan göstergeleri bütünleştirerek her birini yerinden etmek amacıdır sanat artık. Pop Art sanatçılarından Roy Lichtenstein, "Bakmak bir süreçtir ve resim ortak bir nokta oluşturma yoludur" derken çizgi roman karakteri Dick Tracy'nin yağlı boya tablosu aracılığıyla, farklı kodlanmış göstergelerin birbirine çevrilebileceği inancıyla ortak bir görüş oluşturmak amacını taşıdığını belirtmektedir (Mahsun, 1987, s.35). Sanat, nesnenin bulunduğu bağlamdan çok nesnenin kendisinin görünür olduğu; biçimin ortak görmenin bir sonucu olarak doğduğu ve görmek ile biçimin aynı anlama geldiği bir seyretme sürecidir. Ancak, nesnelere sanatlaşırken, içinde bulunduğu ve belli bir işlev taşımış olduğu gerçeklikten kendini koparmakta, yabancılaşmaktadır.

Bu yeni gösterim biçimi, bir anlamda, kent kültürünün fenomenolojisidir. Tüketim kültürü ve kitle iletişim araçlarının egemenliğiyle belirlenmiş, gerçekliğin biçimsel olarak sunumudur. Sanat ürünü artık "Ne güzel" "Ne ilginç, ne denli basit" nidalarından başlayıp "Berbat, korkunç" nidalarıyla, izleyicinin farklı tepkiler gösterdiği, yaratıcısının

dan bağımsız bir tüketim nesnesidir. Bu, sanatın tüketim kültürüyle buluşması, sanayileşmenin olumlanmasıyla ticari sanatın üretiminin yöntemlerinin keşfidir. Tüketim kültürünün her parçası, sanatın bir konusudur. Kültür, sanatın tüketim nesnelere aracılığıyla deneyimlenmektedir. Yine Lichtenstein'in savunusuyla, "ticari sanatın sağladığı yardımla yeni bir sembolizm türü doğmuştur ve biz sembolleri birleştiriyoruz. Popüler kültürün ürünleri ve reklamcılık, sağlanan bu yardımın izlenimlerini göstermektedir. Neden, bir tepenin ya da ağacın bir gaz pompasından daha güzel olduğunu düşünüyorsunuz? Çünkü böyle düşünmeye koşullanmışsınız. Ben basit imgelerin soyut niteliğine dikkat çekiyorum" (Bencley, 1997, s.312).

Bir tüketim nesnesi olarak sanat yapıtının şeyselleştirilmesi, sanatın, devrimci, yenilikçi, toplumsal yönünün de yitip gitmesine neden olmuştur. Sanatın toplumsal kimliği, mekanik üretim çağında çoğaltma yoluyla kimliksizleştirilmiş; kitle iletişim araçlarının yarattığı simulakra dünyasında sanatın değeri kişisel ve özel görsellik alanına sıkıştırılmıştır.

Sanatın ve estetik anlayışının bu dönüşümü, modernist sanat anlayışına karşı bir duruştur. Nedir modern sanat anlayışını belirleyen ölçütler? Sanatın özerkliği; sanatın politik işlevi; sanatın toplumsal ilişkileri düzenleyici, toplumsal ilişkiler içerisine demokratik bir biçimde katılımını sağlayan işlevler, modern sanatı belirleyen ölçütlerdir. Eleştirel kuramcı Theodor Adorno'ya (1997) göre, öncelikle, bir sanat yapıtının, eleştirel bir biçimde estetik deneyimi nesnelleştirecek gücü olması gerekmektedir. Bu da sanat yapıtının içinde gerçekliği barındıran bir içerikte olması anlamına gelmektedir. Sanat yapıtının kendi estetik özerkliği içerisinde başkalaşmış toplumsal oluşuma karşı savaşı, bu oluşum içerisinde beliren öznelliğin yine eleştirel bir biçimde kavranmasını ve sorunlaştırılmasını sağlayan bir estetik deneyim kategorisine sahip olması gerekmektedir. Böylece, sanat yapıtı, görünürde olanın tarihsel ve toplumsal koşullarını göstermekte, toplumsal ilişkiler sanat yapıtı aracılığıyla kendini açığa vurmakta, kendini sunmaktadır. Bu yapıtın deneyimlenmesi, gerçekliğin eleştirel bir biçimde yeniden kavranması, yeniden ele geçirilmesi anlamına gelmektedir.

Adorno'ya göre, estetik deneyim hem gerçek anlaksal bir öznel tepki hem de nesnenin önceliğiyle belirlenmiş deneyimdir. Gerçek estetik deneyim, öznenin kendini yadsıması ve sanat yapıtının kurduğu gerçekliğe kendini teslim etmesini gerekli kılar. Estetik deneyim, empatik bir ilişki sonucunda toplumsal deneyime dönüşür ve nesnelleştirilmiş bir estetik deneyim olarak oluşturulan sanat yapıtı, bireyin öznelliğini, toplumsal ilişkilerin içeriğinin kavranmasının aracı olmaktadır. Yine başka bir eleştirel kuramcı, Herbert Marcuse (1997), sanatın özerk alanında toplumun birçok biçimde var olduğunu söylemektedir. Ona göre, estetik temsilde, her şeyden önce, dönüştürülmüş bir biçimde geçmiş ve şimdi olarak görünen şey temsil nesnesidir. Bu, geleneğin sanatçıya aktarmış olduğu kavramsal, dilsel ve imgelenebilir olanın tarihselliğidir. Sanat göstergeler ve simgeler aracılığıyla anlam oluşturur ve topluma bu anlamı taşımak amacındadır. Bu nedenle sanat bir dildir. Sanat ürünleri, toplumsal olana ilişkin bilginin kodlarını çözen, onlara

anlam yükleyen yapılar olarak ele alınmalıdır. Kullanmış olduğu simgeler ve göstergeler, kişisel ve bölük pörçük olmanın tersine genel ve ortak olmalıdır. Toplumsal olanın bilgisini taşıyan, anlamı toplumsal ilişkiler bağlamında üreten bir niteliğe sahip olmalıdır. Bu nedenle, Adorno'ya göre sanat bir bilgi formudur; bir bilme kipidir. Özerk bir biçimde üretilmiş sanat yapıtları, yansıtılan imgelerin ve onların gerçekliği arasındaki ayrımı gösterebildiği sürece, kendini gizli, gizemi olan bir söz olarak ortaya koymaktadır. Bu, sanatın bir mimesis olarak işlevini görmesi anlamına gelmektedir. Mimesis'in canlılığı, Adorno'ya göre, sanatı bir bilgi biçimi yapmaktadır, aynı ölçüde de ussal bir etkinlik kılmaktadır. Sanatın içinde taşıdığı eleştiri gücünün dinamiği burada durmaktadır.

Kültür tarihçisi, estetik kuramcı Walter Benjamin, sanat yapıtının özgünlüğünü sanatın tarihe tanıklığına bağlarken, bu tanıklığın aynı zamanda sanat yapıtını bir gelenek içerisinde konumlandığına belirtmektedir. Sanat yapıtını biricik kılan da bir gelenek içerisinde, bir ritüel olarak büyüdüğü bir bağlam içerisinde bir *auraya* sahip olmasıdır. Ancak, popüler kültürün bir ürünü olarak yeniden çoğaltılan sanat yapıtı sahip olduğu *aurayı* yitirmiştir. Bir sanat yapıtının ilkece yeniden üretilebilir olduğunun altını çizen Benjamin, bunun sanatın doğasında bulunan bir aktarım pratiği olduğunu da belirtir. Ancak, artık sanatın işlevi bu yeniden üretimle birlikte değişmiştir. Sanat, gerçeğin en özgün temsili olmak yerine, gerçekliğin bir ölçütü olmak yerine, değişim değeri olan bir ürüne dönüşmüştür (Akt., Jay, 1989, s.303-304). Bir sanat yapıtının mekanik yeniden üretimi yeni bir şey sunmaktadır, ona göre. Reprodüksiyon aralıkları ilerlemektedir; daha yoğun bir biçimde, uzun boşluklar bırakarak yoluna devam etmektedir. Benjamin'e göre, en kusursuz biçimde yeniden üretilmiş sanat yapıtı bile bir unsurdan yoksundur: bir zaman ve uzamda bulunmaktan; var olmayı gerçekleştirdiği yerdeki biricik varoluşundan yoksundur (Benjamin, 2002, s.53-79).

Sanatın özerkliği, simgelerin ve göstergelerin kendi başına anlam ürettiği, tüketim nesnesinin kültür nesnesine dönüştürüldüğü bir alan içine yerleştirilmiştir. Sanat artık gerçekliğe ilişkin bir temsil işlevi taşımamaktadır. Göndergenin, ister ideolojik ister bağımsız anlamının, taşıyıcısı sanat değildir artık. Temsil etmek, yalnızca egemen ideolojinin anlamlandırmasını yansıtmaktır. Sanatçı, görsellik alanında epistemolojik bir kırılmayı gerçekleştirmekle görevlendirilmiştir: mevcut imgeleri rastgele bir araya getirmek, alıntılanmak, biriktirmek ve seçmek.

Eleştirel kuramcılardan Adorno ile Benjamin'in sanatın ve estetiğin topluma ilişkin gerçeği açığa çıkarabilecek gücü olduğuna ilişkin savları, sanatın gerçekle olan ilişkisine, sanatın gerçeğe yönelmiş olmasına bağlanır. Gerçek sanatın içeriğidir; gerçeğe bağlanmasıyla sanat bir bilgidir, gerçek sanat aracılığıyla kendini ortaya koymaktadır. Bir bilgi olarak sanat gerçeği dolaylı bir biçimde açığa çıkarmaz. Çünkü bilgi, toplum aracılığıyla dolaylı olan bir içeriğe sahiptir; evrensel olan ile tikel olan, bütüne ilişkin olan ile o ana ilişkin olanın birlikteliğinde diyalektik bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, sanat ve estetik yalnızca temsil etme çabası değildir; sanat bu temsilde temsil ettiği şeyin ussallığını aşabilecek bir güce de sahiptir. Çünkü, Adorno'ya göre, sanatın modernliği

taşlaşmış ve yabancılaşmış gerçeklikle olan mimetik ilişkisinde yatmaktadır. Bu sessiz gerçekliğin inkarı değildir, bu sanatın konuşmasını sağlayan şeydir. Walter Benjamin'in mimesis yetisi olarak tanımladığı benzerlikleri görme ve benzerlikler üretmek yetisi insanın en karşı konulmaz itkilerinden biridir. Mimesis bir kendiliğin bir başkasına özüm-senmesidir; bir yeniden canlandırma davranışıdır. Ancak, bir sanat yapıtında sorgulanan şey yeniden canlandırmada ya da benzerlik kurmada sağlanan başarı değildir sadece. İmitasyonla, varsayılan ve yaratılan şeyin kendisi dışında duran, taklit ettiği şeyle kurduğu ilişkinin neliği, asıl sorulması gerekendir. Çünkü, mimesis yetisi hem üretmek hem de benzerliği algılamak yetisidir. Böylece, sanat, görünür gerçekliği yeniden okuma ve bu gerçekliğe karşı yeni bir gerçeklik oluşturma olanağıdır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T., Horkheimer, M. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği I*. (Çev. Oğuz Özügül). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Adorno, Theodor. (1997). *Aesthetic Theory*. (Çev. Hullot-Kentor). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anderson, Perry. (2003). *Postmodernitenin Kökenleri*. (Çev. Elçin Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baudrillard, Jean.(2010). *Kötülüğün Şeffaflığı*. (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2003). *Siyaset Arayışı*. (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları
- Bencley, Peter. (1997). Special Report: The Story of Pop. Steven H. Madoff (Ed.), *Pop Art: A Critical History* içinde. Berkeley: University of California Press. 1997, s.312-334.
- Benjamin, Walter. (2002). *Pasajlar*. (Çev. Ahmet Cemal). İstanbul: YKY.
- Gans, Herbert. (2005). *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*. (Çev. Emine O. İncirlioğlu). İstanbul: YKY.
- Giddens, Anthony. (2000). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. (Çev. Osman Hakinhay). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Jay, Martin. (1989). *Diyalektik İmgelem*. (Çev. Ünsal Oskay). Ankara: Ara Yayıncılık.
- Mahsun, Carol A. (1987). *Pop Art and The Critics*. UMI Research Press. 1987.
- Marcuse, Herbert. (1997). *Estetik Boyut*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Melly, George. (1989). *Revolt Into Style-Pop Arts*. Oxford: Oxford University Press.

Özet

Bu çalışma, popüler kültür ya da kitle kültürünün tüketim olgusuyla nasıl eklemlendiğini ve buna bağlı olarak sanatı nasıl biçimlendirdiğini ele almaktadır. Kültürün, endüstriyel bir üretim sürecinin tüketim nesnesi haline geldiği çağımızda, kültürü oluşturan temel unsurlardan biri olan sanat da kitsch sanat haline gelmektedir. Bu kültürel oluşum içerisinde insan aynı tüketim nesnelerini arzulayan tekbiçim bir varoluşa bürünmekte; sanat ait olduğu gerçeklikten koparılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Popüler kültür, kitle kültürü, estetik deneyim, pop art, kitsch.

Abstract

Popular Culture and the Arts

This study deals with the articulation of popular culture or mass culture to the experience of consumption and how this experience generates the art. In this era, culture becomes a commodity in the course of industrial production, and art which is one of the main components of culture turns into kitsch art. In this cultural trend, human beings who submit themselves to uniform existence desire same commodity, and art is unearthed from its place.

Key Words: Popular culture, mass culture, aesthetic experience, pop art, kitsch.

MARDİN'DE ALBASTIDAN KORUNMA BİÇİMLERİ

Meryem Bulut*

GİRİŞ

İnsanlar, doğum gibi doğal bir olayı çeşitli anlamlar yükleyerek kültürel bir duruma dönüştürmüşlerdir. Doğum; her toplumda anne, bebek ve akrabalarıyla ilgili davranışları içeren bir toplumsal örgütlenme içinde karşlanır (Emiroğlu vd. 2003:237). Doğuma bağlı olarak gerçekleştirilen uygulamalar, toplumun yaşam tarzı ve kadınlara karşı tutumu hakkında bilgi vermektedir. Geleneksel toplumlarda doğumdan sonra kırk gün, loğusalık dönemi olarak adlandırılır. Bu dönemde loğusa yatağının arkasına kur'an-kerim, yatağın altına soğan, sarımsak koyulur. İlkel toplumlardan itibaren açıklanamayan durumlara insanlar kendi koşullarında çözümler üretmişlerdir. Yüzyıllar öncesinden gelen kültürel etmenler, bazen olduğu gibi, bazen biraz değişime uğrayarak günümüzde varlıklarını sürdürmektedirler. Bruhl'a göre simge, her zaman temsil ya da ima ettiği şeyle arasında zihinsel yoldan kurduğumuz, gözlenebilen ya da nedensiz ve sözleşmesel bir ilişkiyi çağırıştırır. İlkel zihniyet hem mistik bir şekilde koşullandırılmış hem de görünmez varlıklara ulaşmak için belli şekilde simgelere başvurmaktadır. Simgeler, iklimlere çevreye mevcut malzemelere, geleneksel inançlara, kurumlara vb. göre farklılık göstermektedir (Bruhl 2006: 147, 175). Kısacası insanların üzerinde taşıdığı simgeler,

*Ankara Üniversitesi, Kültür Şube Müdürü,

bir yandan kosmosla diğ er yandan ait oldu ğ u toplulukla uzlaştırır (Eliade 2003:427-428). Alkarısı ya da albastı insanların kafasında kötölüğ ün simgesidir. Kadınların doğ um sonrası hastalanması, anne ve bebek ölümleri, kötü ruh oldu ğ una inanılan “albastı” ya da “alkızı”nın saldırısına bağ lanmıştır. Alkızı ya da alkarısı, Anadolu’nun farklı yörelerinde al, albastı, alanası olarak tanımlanan genellikle loğ usa kadınlar ile yeni doğ muş bebeklere, ender olarak hamile kadınlara, gelinlere, güveylere, erkek yolculara ve atlara musallat oldu ğ u ve çeşitli sağlık bozukluklarına, bazen de ölüme yol açtığı düşünölen periye verilen isimdir. Alkızının zararlı etkilerinden korunabilmek için farklı bölgelerde, ocaklı ailelerden birine ait eşyayı ya da süpürge, nazarlık, sarımsak gibi bir nesneyi, demir bir aleti loğ usa ya da bebeğ in yakınına yerleştirmek, loğ usa odasında gece gündüz çerağ yakmak, yastığında ya da üzerinde kırmızı kurdele ya da altın bulundurmak gibi önlemler alınır. Aslında alkarısı ya da alkızının ölümcöl etkisi, yani al basması halk arasında loğ usa humması olarak bilinen doğ um sonrası enfeksiyonların tüm organları sarması ya da septimesiyle açıklanmaktadır (Emiroğlu vd. 2003:36-37). Kültürel etmenler, çeşitlilik göstermelerine rağmen yüzeyin altında evrensel bir takım ortak ögelere sahiptirler (Ateş 2001:19). Bu uygulamaya da pek çok kültürde rastlamak olanaklıdır. Örneğ in Güney Asya’da loğ usa kadınların, doğ aüstü güçlerin kötölüklerine karşı korunmasız olduklarına inanılır (Griffith 2009:267). “Alkarısı” ya da “Alruhu” bütün Türk dünyasında mevcuttur. Loğ usa ve hamile kadınlara ve onların bebeklerine musallat oldu ğ una inanılır (Kalafat 2000: 85). Kırgız-Kazak Türkleri’nin inançlarına göre “albastı” iki tür olup biri “kara albastı”, diğ eri “sarı albastı”dır. Kara albastı, ciddi ve ağırbaşlı, “sarı albastı” ise hoppa, şarlatan ve yalancıdır. Gaziantep yöresinden alkarısının, gür kızıl saçlı, iri-yarı bir kadın oldu ğ una inanılır (Kalafat 1996: 95). Albastı, tüfek sesinden korkar. Anadolu Türk hürafelerinde de “Alkarısı” veya “Albastı” loğ usa kadınlara musallat olur. Bazen yalnız kalan loğ usanın yanına peri kızları gelip ciğ erini alarak suya atarlarsa kadın ölür. Eski Türk inançlarına göre “alkarısı tüfek sesinden, ocaklı adamlardan, demirden ve kırmızı renklerden korkar. Ocaklı adamların, demirci ustalarının mendili veya külahı “alkarısını” korkutmaya yeter. Bütün Türklerde albastı; dişi, hoppa ve yalancıdır(İnan 1972:168-171). Türk boylarının folklorunda demirci önemli yer tutmaktadır. Kazaklar lohusayı “albastı”dan korumak için ellerine çekiç ve bir demir parçası alıp bağırırlandı (İnan 1972:84). Eski Türklerde oldu ğ u gibi Anadolu’nun çeşitli yerlerinde bugün de albastı’ya yönelik aynı olmasa da benzer koruma önlemlerinin alınması sürdürölmektedir. Diğ er kültürlerde de Alkarısına benzeyen kötü ruhlar vardır. Yunan mitolojisinde yeni doğ an çocukları öldüren kadın Hera Lamiya’yı kıskanır. Çünkü Zeus Lamiya’yı sevmektedir. Lamiya, çocuklarını öldüren Hera’dan korumak için bir mağaraya sığınmış ve zamanla çocukları yaşayan bütün analara düşman kesilmiştir (Erhat 1996:191). Albastı inancı günümüzde de devam etmektedir. Bu kavramsal çerçevede araştırma, tarama ile yapılmış ve aşağıda yer alan sorulara yanıt aranmıştır.

1.Loğ usaları, bebekleri ziyaret etme şekilleri etnik kimliğe göre değişmekte midir?

- 2.Loğusalari ve bebekleri koruma şekilleri etnik kimliğe göre değişmekte midir?
- 3.Loğusalari birbiriyle görüşmeleri etnik kimliklerine göre değişmekte midir?
- 4.Loğusalari, bebekleri ziyaret etme şekilleri doğum yerlerine göre değişmekte midir?
- 5.Loğusalari ve bebekleri koruma şekilleri doğum yerlerine göre değişmekte midir?
- 6.Loğusalari birbiriyle görüşmeleri doğum yerlerine göre değişmekte midir?

YÖNTEM

Araştırmanın Yöntemi: Bu araştırmada görüşme tekniği kullanılmıştır. Veri toplama aracı olarak açık uçlu sorulardan oluşan görüşme formu kullanılmıştır.

Veri Setinin Oluşturulması: Araştırmanın örneklem grubu, 2007 nüfus sayımı temel alınarak (TÜİK 2007) örneklem büyüklüğü hesaplama formülüne göre saptanmıştır. 0,03 hata payı ile hesaplanan araştırmaya 159 evli kadının alınması uygun görülmüştür. Araştırma, Mardin'e bağlı 10 ilçe ve 17 köyde, 15 Haziran ve 25 Haziran 2009 tarihleri arasında uygulanan görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Verilerin Analizi: Veri değerlendirme aşamasında açık uçlu sorulardan elde edilen veriler kodlanmıştır. Kodlama işlemleri yapıldıktan sonra elde edilen veriler tek yönlü frekans tabloları halinde sunulmuştur. Karşılaştırma tablolarına yer verilerek yorumlanmıştır.

Çalışma Grubu: Araştırma, Mardin'e bağlı 10 ilçe ve 17 köyde, 15 Haziran ve 25 Haziran 2009 tarihleri arasında 159 evli kadın ile kendi evlerinde gerçekleştirilmiştir. Kadınlar 17-41 ve daha üst yaşları arasında yer almaktadır. Kadınların yarısı okula gitmemiştir. Yaklaşık 60 yaşlarında Kürt, Arap ve Yezidi kadınların alın ve çenelerinde döğmeler vardır. Kendileri bu döğmeleri sadece süs olarak yaptıklarını belirtmişlerdir.

BULGULAR VE YORUM

Tablo:1 Loğusa kadınları ve bebeklerini ziyaret etme

Loğusa kadınları ziyaret etme	Sayı	Oran
Herkes gelebilir	27	17,3
Kırkli kadınlar gelemez	114	73,1
Hem kırklı kadınlar hem erkekler gelemez	15	9,6
Toplam	156	100

Tablo 1'de görüşülen kadınların büyük çoğunluğu, kendileri de yeni doğum yapmış

ve kırk günü geçmemiş kadınların ziyarete gelemeyeceklerini belirtmişlerdir. Kadınların onda biri hem kırklı kadınların hem de akraba da olsa erkeklerin, yeni doğanı ve annesini ziyaret edemeyeceğini belirtmişlerdir. Görüşülen kadınların beşte biri doğum yaptıklarında ziyaretçi engellerinin olmadığını belirtmişlerdir. Kırklı kadınların yanına adet gören kadınların da aslında gelmemesi gerektiği ancak bu durum tespit edilemeyeceği için ziyaretçi kadının kendinin karar vereceğini belirtmişlerdir. Ortak görüş, adet dönemindeki kadınların da kırklı kadınların ziyaretine gelmemesi yönündedir. Arap ve Kürt kadınlar (Mardin Ömerli ilçesi), yas evinde gelenlerin loğusa kadınların ziyaretine gelemeyeceklerini belirtmişlerdir. Cenaze evinde çıktıktan sonra başka bir eve girip sonra kırklı kadının yanına ziyarete gelebilirler. Benzer uygulamaya Kumuk ve Avar da rastlanmıştır. Yas evinden gelen kadın, loğusa kadının yanına gelmemelidir. Aksi halde kadın kırk olur (Kalafat 1999: 123).

Tablo 2: Annenin ve bebeğin korunması

Annenin ve bebeğin korunma şekilleri	Sayı	Oran
Yastığının altına kuranı-kerim, muska	86	55,1
Özel bir şey yapmayanlar	6	3,8
Yastığının altına İncil ve haç	21	13,5
Kuran-kerim, makas, iğne, orak	22	14,1
İncil, haç, iğne, makas	21	13,5
Toplam	156	100

Tablo 2’de yeni doğanın ve annenin korunması için yalnızca kırklı kadınların ziyarete gelmemesi yetmiyor. Gücünü dinden ve gelenekten alan birtakım önlemler gerekiyor. Çocuk sahibi olan 156 kadından yalnızca altı kadın koruma amaçlı uygulamalar yapmadıklarını belirtmişlerdir. Müslüman Kürt ve Araplar, bebeğin ve annenin yastığının altına kuranı-kerim, özel olarak yazılmış muska koyarken bir kısmı bunlara makas, iğne, orak, çuvaldız iğnesi koymaktadırlar. Süryaniler; yastığın altına İncil, haç koymakta, bazıları İncil ve haç’a ek olarak iğne ve makas koyduklarını belirtmişlerdir. Bazı Kürt köylerinde kadınlar arasında olduğu gibi Yezidi kadınlar da kırk gün içine iğne koydukları suyu içiyorlar. Derik ilçesinde, bir evde keçi kılından elde ettikleri ip ile bebeğin ve annenin yatağı çevrilerek koruma altına aldıkları tespit edilmiştir. Kalmuk’larda ağ, doğum sırasında iblisler için bir savunma silahıydı. Sümer ve Sami dünyasında tanrılar her cins sihirsel bağlara (ip, düğüm, ağ) sahipti. Tanrıça Nisaksa hastalık iblislerini sihirsel iplerle bağlardı (Cıbroğlu 2004:137, 145). Keçi kılı ile kadını ve bebeği koruma altına almak o dönemden günümüze kadar gelmiş olabilir. Geçmişte iblisleri bağlamaya yarayan ağlar, günümüzde yenidoğanı ve annesini Alkarısından korumaktadır. İki kadın loğusa kadınları yanlarında bırakılan erkek ceketlerinin koruduğunu belirtmişlerdir. Loğusa kadını ve bebeğini, ailenin üyelerini nazardan korumak amacıyla Arapların kul-

landığı adıyla harmen (üzerlik), Araplar, Kürtler ve Süryaniler tarafından evin içinde yakılmaktadır.

Tablo 3: Kırklı kadınların görüşmeleri

Kırklı kadınların görüşmeleri	Sayı	Oran
Konuşmadan iğne değişimi	21	18,8
Birbirlerine iğne yollama	5	4,5
Konuşmadan evlerin dışında yakalarına iğne takma	3	2,7
Kırklı kadınların evden çıkmaması	23	74,1
Toplam	112	100

Tablo 3’de görüşülen kadınların büyük çoğunluğu, loğusa kadınların birbirleriyle görüşmemeleri gerektiğine inandıklarını ve görüşmediklerini belirtmişlerdir. Kadınlar konuşmak isterlerse belli uygulamaları yerine getirmektedirler. Doğum yapan kadınların birbirleriyle görüşmemesi gerektiğine inanan 112 kadından dörtte biri hiçbir koşulda 40 gün dışarı çıkmamakta ve loğusa kadınlar ile görüşmemektedirler. Kadınların bazıları konuşmadan birbirlerine iğne vererek, birbirlerine iğne yollayarak ve evlerinin dışında birbirlerinin yakalarına iğne takarak bu engeli aşmaktadırlar. Bir arkadaşıyla iğne değişimi sırasında, arkadaşının iğneyi değişmeden konuşması nedeniyle bebeğinin öldüğünü belirten Süryani kadın bu ölüm olayından sonra diğer doğumlarında 40 gün dışarı çıkmadığını, loğusa kadınlarla görüşmediğini ve bebeğinin ölüm olayından sonra doğum yapan yakınlarının da loğusalıkları süresince dışarı çıkmadıkları öğrenilmiştir (60 yaşında Süryani kadın, Mardin).

Örneğin Midyat da, sosyo-ekonomik düzeyinin yüksek olduğu anlaşılın evde, Süryani bir ailenin 22 yaşındaki gelini, iki gün önce üçüncü kızını doğurduğu için evde hüznün bulunmaktadır. Kayınvalide, gelinin kırk gün dışarı çıkamayacağını ve erkek çocuğu olana kadar da doğurmaya devam edeceğini belirtmektedir. Bu uygulamalara Üsküp ve Makedonya’da bir çok Türk köyünde rastlanmaktadır. Loğusa kadın ve bebekleri yalnız bırakılmaz. Kırk gün çocuk eşikten dışarıya bırakılmaz (Kalafat 2000: 84-85). Aynı şekilde Hakkari yöresinde doğum yapan kadınların alkarısı ile karşılaşmamak amacıyla kırk gün dışarı çıkmaması bulgularımız ile örtüşmektedir (Kalafat 1996: 96).

Tablo 4: Etnik kökenlerine göre loğusa kadınları ve bebeklerini ziyaret etme

Anne ve bebeğin ziyaretine gelme	Kürt %	Arap%	Süryani %	Toplam %
Herkes gelebilir	59,3	22,2	18,5	100
Kırklı kadınlar gelemmez	34,2	34,2	31,6	100
Erkekler gelemmez	66,7	33,3	0	100
Toplam	41,7	32,1	26,3	100

P= ,014<,05 gruplara ilişkin yüzdeler arasındaki farklar anlamlı çıkmıştır.

Tablo 4’de Kürt kadınların yarısından fazlası, loğusa kadınların ziyaretine herkesin gelebileceğini belirtirken, Arap ve Süryani kadınların daha azı loğusa kadınların ve bebeklerinin ziyaretine engel konulamayacağını belirtmektedirler. Yaklaşık aynı oran da Kürt, Arap ve Süryani kadının loğusa kadınların birbirleriyle görüşemeyeceklerini belirttikleri saptanmıştır. Loğusa kadınların karşılaşmalarında ölümün ve hastalığın dışında sakıncıların bulunduğu belirtilmektedir. Örneğin iki loğusa kadından birisinin kızı diğereğinin oğlu olursa, kız çocuğunun huyları erkek çocuğuna geçeceğinden dolayısıyla erkek çocuğu güçsüz olacağından konuşmanın sakıncalı olacağına inanılmaktadır. Bu sakıncalarda dolayı loğusa kadınların birbirleriyle konuşmamaları gerektiği düşünülmektedir.

Tablo 5: Etnik kökenlerine göre anne ve bebeklerin korunmaları

Anne ve bebeklerin korunmaları	Kürt %	Arap%	Süryani %	Toplam %
Yastığın altına Kuranı-kerim, muska	49,4	50,6	0	100
Yastığın altına İncil ve haç	0	0	100	100
Y. altına Kuran, makas, orak, iğne	77,3	22,7	100	100
Y. altına İncil ve haç, makas, iğne	0	0	100	100
Koruma uygulamayanlar	83,3	16,7	0	100
Toplam	41,7	32,1	26,3	100

P= ,000<,05 gruplara ilişkin yüzdeler arasındaki farklar anlamlı çıkmıştır.

Tablo 5’de loğusa kadınların ve bebeklerin korunmasında geleneksel uygulamaların nesnelere aynı iken, dinsel inançtan kaynaklanan farklılık olarak sadece kutsal kitaplar olarak görülmektedir. Dinsel farklılığa rağmen korumayan yönelik önlemler aynıdır. Orak eski Türklerden itibaren kullanılmaktadır. Günümüzdeki makas, bıçak, iğne kullanımları, büyük metal parçalardan dönüşmüş olabilir. İnan’a göre Türk boylarının folklorunda demir önemli yer tutmaktadır. Kazaklar lohusayı “albasti”dan korumak için ellerine çekiç ve bir demir parçası alıp bağırırlardı (İnan 1972:84). Loğusa kadınların ve bebeklerin korunmasına ilişkin Kızıltepe de, 28 yaşında üniversite mezunu Kürt kadın karşılaştığı hikayeyi örneklemektedir. Doğum yapan halası ile yalnız kaldıklarında iğne yada benzeri uygulamaları yapmadıkları için camlarının cinler tarafından taşlandığını anlatmaktadır. Taş atanların insan olabileceğini ya da bu konuda yanılmış olabileceğini kabul etmemektedirler.

Tablo 6: Etnik kökenlerine göre loğusa kadınların görüşme törenleri

Loğusa kadınların görüşmeleri	Kürt %	Arap%	Süryani %	Toplam %
Konuşmadan iğne değişimi	23,8	14,3	61,9	100
İğne yollama	60	40	0	100
Konuşmadan yakalarına iğne takma	33,3	66,7	0	100
Loğusa kadınların evden çıkmaması	43,4	45,8	10,8	100
Toplam	40,2	40,2	19,6	100

Tablo 6’da Süryani kadınlar arasında çoğunluğun loğusa kadınların birbirleriyle görüşebilmeleri için konuşmadan iğne değişimi gerçekleştirdikleri tabloya yansımıştır. Kürt kadınların, birbirleriyle konuşmaları için iğne yolladıkları, Arap kadınların en çok konuşmadan birbirlerinin yakalarına iğne takarak loğusa kadınlar arası konuşma yasağını kaldırdıkları bulgularda görülmektedir. Arap ve Kürt kadınların yarısına yakınının loğusalık dönemini evden dışarı çıkmadan geçirdikleri saptanmıştır. Üç kültürde de albastı’dan korunma nesnelere aynıdır. Uygulamada küçük farklılıklar görülmektedir.

Tablo 7: Doğum yerlerine göre loğusa kadınları ve bebeklerini ziyaret etme

Anne ve bebeğin ziyaretine gelme	Köy %	İlçe %	İl %	Toplam %
Herkes gelebilir	25,9	40,7	33,3	100
Kırlı kadınlar gelemmez	57	29,8	13,2	100
Erkekler gelemmez	46,7	53,3	0	100
Toplam	50,6	34	15,4	100

P= ,004<,05 gruplara ilişkin yüzdeler arasındaki farklar anlamlı çıkmıştır.

Tablo 7’de loğusa kadını ve bebeğini ziyarete gelenlere en az engeli köy doğumlular koymuşlardır. Köy doğumluların yarısından fazlası, loğusa kadınların ziyarete gelmediğini belirtmişlerdir. Köy ve ilçe doğumlular loğusa kadınların ve erkeklerin ziyaretine engel koymaktadırlar. Köylerden kentlere gidildikçe, insanlar farklı kültürler ile karşılaşarak kültürel değerlerinden uzaklaşmaktadırlar.

Tablo 8: Doğum yerlerine göre anne ve bebeklerin korunmaları

Anne ve bebeklerin korunmaları	Köy %	İlçe %	İl %	Toplam %
Yastığın altına Kurani-kerim, muska	58,6	39,1	2,3	100
Yastığın altına İncil ve haç	15	45	40	100
Y. altına Kuran, makas, orak, iğne	77,3	13,6	9,1	100
Y. altına İncil ve haç, makas, iğne	28,6	33,3	38,1	100
Koruma uygulamayanlar	33,3	0	66,7	100
Toplam	50,6	34	15,4	100

P= ,000<,05 gruplara ilişkin yüzdeler arasındaki farklar anlamlı çıkmıştır.

Tablo 8’de loğusa kadına ve bebeğine en az koruma uygulayanlar il doğumlular olarak tabloya yansımıştır. Köy ve kent doğumlular arasında alkızına karşı ciddi inanç farklılıkları görülmektedir. Şehir doğumlu Müslümanlar arasında albastının varlığına dair inançlar azalırken, kent doğumlu Süryaniler arasında albastıya karşı ciddi bir biçimde önlemlerin devam ettiği görülmektedir. Burada Süryani topluluğunun, cemaat ruhu ile hareket etmesi ve kendi aralarında kontrol mekanizmasının işlemesi geleneksel uygulamaların sürdürülmesinde önemli bir etken olabilir. Süryani topluluğunda Müslümanlar ile evlilik onay görmediğinden kültürel değerlerin değişimi kentlerde de olsa yavaş olabilir.

Tablo 9: Doğum yerlerine göre loğusa kadınların görüşme törenleri

Loğusa kadınların görüşmeleri	Köy %	İlçe %	İl %	Toplam %
Konuşmadan iğne değişimi	38,1	23,8	38,1	100
İğne yollama	60	40	0	100
Konuşmadan yakalarına iğne takma	33,3	66,7	0	100
Loğusa kadınların evden çıkmaması	62,7	34,9	2,4	100
Toplam	57,1	33,9	8,9	100

Tablo 9'a göre, loğusa kadınlara yönelik geleneksel uygulamalar Müslümanlar arasında köylerde devam etmektedir. Köylerdeki uygulamalar, ilçelere göre oran olarak yüksek olsa da ilçelerde de devam etmektedir. 30 yaşında Kürt kadın Derik ilçesinde yaşıyor. Evlenme yoluyla ilden gelmiş. "Alkarısı sarışın bir kadın. Açık saçık bir kadın olmalı. Aslı cin. Ben görmedim. Arkadaşım besmele çekmeden iş yaptığı için yüzü yamuldu. Metale gelemiyorlar. Loğusa kadınları ve bebekleri 40 gün yalnız bırakmayacaksınız" biçiminde değer yargısına sahip oldukları görülmüştür.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Görüşülen kadınların büyük çoğunluğu, loğusa kadınların ziyarete gelemeyeceklerini belirtmişlerdir. Bulgulardan; loğusa kadınların, akraba da olsa erkeklerin ve yas evinde gelenlerin yeni doğanı ve loğusa kadını ziyaret edemeyeceği anlaşılmaktadır. Mardin bölgesinde, yeni doğanın ve annenin korunması için yalnızca bazı ziyaretçilerin engellenmesi yetmemektedir. Gücünü dini inançlardan ve geleneksel uygulamalardan alan birtakım önlemler de alınmaktadır. Bu geleneksel önlemler farklı etnik ve dinsel topluluklarda da ortak özellikler taşımaktadır. Anne ve bebeklerin korunmasında gelenekten gelen uygulamaların nesneleri (metal aletler) aynı iken, dinsel inançtan kaynaklanan farklılık olarak sadece kutsal kitaplar vardır. Etnik ve dinsel farklılığa rağmen uygulama aynıdır. Örneğin, Müslümanlar loğusa kadının ve bebeğinin yastığının altına kurani-kerim, özel olarak yazılmış muska, makas, iğne, orak, çuvaldız iğnesi koyarken, Süryaniler yastığın altına İncil, haç koymakta, bazıları İncil ve haç'a ek olarak iğne ve makas koymaktadırlar. Kürt ve Yezidi kadınların kırk gün içine iğne koydukları suyu içtikleri tespit edilmiştir. Keçi kılından elde ettikleri ip ile bebeğin ve annenin yatağı çevrilerek koruma altına alınmaktadır. Geçmişte iblisleri bağlamaya yarayan ağlar, günümüzde yenidoğanı ve annesini Alkarısından korumaktadır. Loğusa kadınların yanına Alkarısından kötülük görmemeleri için erkek ceketleri de bırakılmaktadır.

Doğum yapan kadınların ilk kırk gün birbirleriyle görüşmemeleri gerektiğine inanılmakta ve bu inanç pratikte Kürt, Arap ve Süryani kadınlar tarafından uygulanmaktadır. Ancak loğusa kadınların bazıları, konuşmadan birbirlerine iğne vererek, iğne yollayarak veya evlerinin dışında birbirlerinin yakalarına iğne takarak bu engeli aşmaktadırlar.

Köy ve kent doğumlular arasında albastının varlığına karşı farklı yaklaşımlar görülmektedir. Şehir doğumlu Müslümanlar arasında albastının varlığına dair inançlar azalırken, köylerde devam ettiği, buna karşılık şehir doğumlu Süryaniler arasında albastı'ya karşı önlemlerin devam ettiği görülmektedir. Loğusa kadınların birbirleriyle görüşmek için yaptıkları bu uygulamalar, üç kültürde de (Kürt, Süryani ve Arap) devam etmektedir. Loğusa kadınlara ve bebelere ilişkin inanç ve uygulamaların etnik ve dinselikten öte bölgesel özellik olduğu görülmektedir. Müslüman Kürt ve Araplar ile Süryani ve Yezidi topluluğunda büyük kentlerde yaşayan genç kadınların bazılarının bu tür uygulamalara önem vermedikleri görüşmeler sırasında saptanmıştır.

Mardin ili kendi içine kapalı köy-akraba topluluğudur. Kadınların % 40'ı akrabalayla evlidir. Toplumun içine kapalı olması, akraba evliliklerinin yaygın olması, eğitim düzeyinin düşük olması geleneksel değerlerin sürdürülmesinde önemli etkenlerdir. Bu inançlara dünyanın birçok yerinde rastlamak olanaklıdır. Alkarısına karşı önlemler, eski Türk inançları ile de örtüşmektedir. Kültürümüzde "Alkızı" imgesi ile ataerkil toplum yapısında, çeşitli sıkıntıların yol açabileceği psikolojik bir güçlük kültürel bir inanca dönüşmüştür. Orta Asyadan, Güney Asya'ya ve Balkanlara kadar uzanan bu inanç benzerliği, aynı fiziksel koşulların birbirine benzer kültürel etmenlerin yaratmasının sonucudur. Çünkü aynı coğrafi koşullarda benzer inançlar gelişmektedir. Alkarısı geleneksel kadınlık rollerini yerine getiren, çocuk doğuran loğusa kadını ve bebeğini yok etmeye çalışan düşman ve baştan çıkarıcı bir kadın olarak tasavvur edilmektedir. Diğer yandan Ocaklı adamların, demirci ustalarının mendilinin veya külahının "alkarısını" korkutmaya yetmesi dolayısıyla loğusa kadını kötü ruhtan koruması hatta erkek ceketinin bile koruması erkek egemenliğinin pratiklere yansımalarıdır. Kadınlar başıboş kalamazlar, bir erkeğin korumasına karşı gelen kadın "Alkarısı" da olmak üzere pek çok tehlikeye açık olmaktadır. Bu tehlikelerden korunmak için ocaklı adamların, adamlar loğusa kadınları bekleyemiyorsa ceketlerinin gücüne sığınmak gerektiğine inanılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ateş, Mehmet, *Mitolojiler ve Semboller (Anatanrıça ve Doğurganlık Sembolleri)*, İstanbul: Aksiseda Matbaası, 2001
- Cıbroğlu, Yıldız, *Kadın Saçı Büyü ve "Türban"*, İstanbul: Payel Yayınları, 2004
- Emiroğlu, Kudret ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev: Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003
- Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996
- Griffith, Laura B., *Practitioners, postnatal depression, and translation: An investigation into the representation of Bangladeshi mothers in the East End*, *Anthropology Medicine* Vol.16, No.3 December 2009, 267-278
- İnan, Abdülkadir, *Tarihde ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972
- Kalafat, Yaşar, *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları, Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, Asam Yayınları, Ankara, 2000

- Kalafat, Yaşar, *Kırım-Kuzey Kafkasya, Asam Yayınları, Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, Ankara, 1999
- Kalafat, Yaşar, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Atatürk Kültür Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkez Yayını, Ankara, 2.Basım, 1996
- Levy-Bruhl, Lucien, *İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, Çev: Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006
- Morris, B (2004), *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler, "Bir Giriş Metni"*, (Çev: T.Atay), İmge Kitabevi, 1.Basım, Ankara
- Özdamar, K, *SPSS ile Bio İstatistik*, Kaan Basımevi, 4. basım, İstanbul, 2007

Özet

Mardin’de, loğusalık döneminin, anne ve bebek için önemli ve tehlikeli bir dönem olduğuna inanılmaktadır. “Albastı” ya da “Alkarısı” olarak adlandırılan kötü ruhun, anne ve bebeğin hayatını tehlikeye sokacağı düşüncesi hakimdir. Bu nedenle loğusa kadına ve bebeğine yönelik korumalar ve yasaklamalar geliştirilmiştir. Yeni doğum yapmış ve kırk günü geçmemiş kadınları; loğusa kadınlar, erkekler, cenaze ya da yas evinde gelenler ziyaret edemezler. Müslüman Kürt ve Araplar, bebeğin ve annenin yastığının altına kuranı-kerim, muska, makas, iğne, orak, bıçak koymaktadırlar. Süryaniler ise İncil, haç, iğne ve makas koymaktadırlar. Loğusa kadınları ve bebeklerini makas ve iğne gibi metallerin koruduğuna inanılmaktadır. Bazı Kürt köylerinde olduğu gibi Yezidi kadınlar da kırk gün içine çuvaldız koydukları suyu içmektedirler. Alkarısı’na yönelik önlemler, dinsel boyutda değişse de, kültürlerde farklılık göstermemektedir.

Anahtar Kelimeler: Albastı, kötü ruh, loğusa kadın

Abstract

In Mardin it is believed that the confined period (when the woman is in childbed) is an important and a dangerous period for the mother and her baby. The bad spirit which is called ‘Albastı’ or ‘Alkarısı’ is thought to imperil the mother’s and the baby’s life. Therefore there are protective measures and bans for the mother and her baby. The confined women themen the people who came from a house where there was a funeral or lament can’t visit the women who gave birth to a child the first 40 days after birth. Kurdish and Arabic Muslims put the Koran, an amulet, a pair of scissors, a pin, a sickle or a knife under the pillow of the mother and the baby. The Syriac people, meanwhile, put the Bible, a cross, a pin or a pair of scissors. It’s believed that metals like a pair of scissors or pins protect the women and their babies. Like in some Kurdish villages, the Yezidi women also drink the water in which they put a packing needle, for 40 days. The measures against ‘Alkarısı’ change considering the religious aspect but they don’t change among the cultures.

Key Words: Albastı, bad spirits, confined woman

YAŞAR KEMAL'İN ANLATISINDA AT İMGESİ*

S. Seza Yılandıoğlu**

Çev: Elif Kayalar

Antik çağlardan beri, Batı Medeniyetlerinde olduğu gibi Doğu Medeniyetlerinde de at, binek hayvanı, araç, yoldaş olma özellikleriyle insanoğlunun vazgeçilmezi olur. At, çok uzun yüzyıllardan beri Türkler tarafından evcilleştirilir ve günlük yaşamlarında önemli bir yer tutar. Türk hikâyelerinin, destanlarının, masallarının ana kahramanları varlıklarını tılsımlı bir ata borçludur her zaman.

Bu çalışmada, Yaşar Kemal'in epik tonda yazdığı *İnce Memed* dörtlüsü başta olmak üzere *Ağrı Dağı Efsanesi*, *Yusufcuk Yusuf* ve *Ortadirek* adlı yapıtlarında, at ile kahraman arasında oluşan olağanüstü ilişkiler incelenmektedir.

İnce Memed'in Doru Atı :

Türk Halk Edebiyatı'nın *Köroğlu Destanı* ile Yaşar Kemal'in yazdığı modern *Köroğlu Efsanesi* arasında yapılan inceleme, bu iki efsane arasındaki büyük benzerlikleri ortaya koyar.

Köroğlu Destanı'nda Köroğlu, *Kırat*'i sayesinde tüm savaşlarda üstünlüğünü korur ve bu kahraman, *Kırat*'in ölümünden sonra savaştan çekilir, Kırklar'a karışır. Bu motif,

* Bu makale "La Magie du cheval dans le récit de Yachar Kemal" adıyla Nice-Sophia Antipolis Üniversitesi'nin *İmaginaire et Littérature II recherches francophones* dergisinde 1998 yılında yayınlanmıştır.

** Galatasaray Üniversitesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı öğretim üyesi.

evliyaların yeryüzündeki görevlerini tamamladıktan sonra siyah ya da gri atlarına bine- rek bu dünyadan ayrılışlarını anlatan, Anadolu'daki **Müslüman ermişlerin yaşamöy- külerini** konu alan efsaneleri anımsatır. Bu efsanelerde, at figürü, gerçek dünyayla öte dünya arasında bir köprü kurar.

Örneğin, Selçuklu hükümdarı 2. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından Amasya'da hap- sedilen Baba İlyas (XII.yy), koğunu bir keşişle paylaşır ve daha sonra keşiş Baba İlyas'ın kerametiyle Müslüman olur. Baba İlyas'ın yüz ve beden şeklini alan keşiş, du- vardan atlayarak zindana giren Baba İlyas'ın *Boz* atı üzerinde zindandan kaçırılır ve kayıplara karışır.

Bir başka efsane ise, Otman Baba, ölümünü bildirmek için abdallarını bir yere top- lar ve ne zaman öleceğini, “atına binerek göğe yükseleceğini” onlara haber verir. Ab- dalların, gökten inen başı kel ve çıplak ayaklı kişilerin, şeyhlerini, yeşil kanatlı kır atla götürdüklerine tanık oldukları, söylenir (Ocak, 1983:396).

Eski çağlardan beri her büyük kahramanın bir atla bütünleştiğine inanılır. Hz. Mu- hammed, kadın yüzlü ve tavuskuyruklu kanatlı bir at olan Burak'ı, Medine'deki evinin çatısında kendisini bekler durumda bulur. Bu at, Hz Muhammed'i şafaktan önce Kudüs'e ulaştırır ve Peygamber, Mirâc'a Burak atıyla çıkar (Alia, 1995:18).

İnce Memed IV'de, dağlardan inen insanların, kasaba eşrafı tarafından vurularak öl- dürülmek istenen atın etrafında toplanmaları anlatılır. Bu sahne, Otman Baba'nın gökten inen adamlar tarafından götürülmesi izleğine benzer. Bu iki motifte de, giyim kuşamla- rıyla dikkat çeken insanlar, yüksek bir yerden gelip, yine yükseklere çıkarlar:

Şafağa karşıydı, köprünün üstündeki yüksek tepenin yamacından on iki ak libaslı kişi ışıklar içinde balkıyarak aşağı indiler; köprüye basar basmaz da İnce Memedin atı ayağa kalktı, derin bir uykudan uyanırcasına silkindi, ışık için- deki adamlar ona yaklaşırlarken, şaha kalktı, burun delikleri şişti, ön ayakları göğü döverek üst üste kişnedi. Atın donu değişmiş, apak bir bulut gibi olmuş, bedeni de büyümüştü. Yeleşi, kıyruğu savruluyordu (Kemal, 1995 a:218).

Doru At, sahibini, halkın suçlamasından korumak için adeta mezhebin bir müridi gibi, Kırklar eşliğinde kasabanın üzerinden uçup gider. Atla Kırklar arasındaki ilişki, bir yandan sözlü geleneğin ürünü Koroğlu Destanı'nı, diğer yandan da evliyaların yaşam öykülerini anımsatır; çünkü Koroğlu karakterinin özü, mucizeler devrine ve dinler tari- hinin başlangıcına kadar iner.

Cılız, ölgün beygirin, Kırklar'ın doğaüstü güçleriyle harikulâde bir hayvana dö- nüşmesi gibi izleklerle, Yaşar Kemal, eski çağların ve şaman inancının mucizelerinden esinlenerek atla ilgi modern bir destan yaratır.

Yaşar Kemal yarattığında at, ağaların zulmü karşısında, halkın içinde bulunduğu umutsuzluğu ortaya koyar. Yazar, destanların halkın sosyal yapısını gösterdiğini söyle- yen filozof İbn-i Sina'nın düşüncesini benimser.

İnce Memed dörtlemesinde, Ali Safa'nın safkan atı, ikinci kitaba kadar ortaya çık- maz. Urfa doğumlu at, Ali Safa'ya bir arkadaşı tarafından hediye edildiğinde, henüz iki yaşında bir taydır. Geldiği ilk günden beri en az *Kırat* kadar hassas duran at, sürekli sahibinin ruhsal durumunu izler ve ona göre hareket eder:

Ali Sefa Bey üzüldüğünde o da üzüliyor, iri kara gözlerini buğulu bir kederdir kaplıyordu. Ali Sefa sevinçliyse at bir sevinç kasırgası gibi esiyor, gözlerinden parça parça sevinç ışıkları dökülüyordu (Kemal, 1995b:44).

Ali Sefa, köyün en büyük ağalarındandır, çılgınca toprak tutkunu olan bu ağa, bir köylüye istemeye istemeye boyun eğmek zorunda kalır ve toprak karşılığında tılsımlı atını bu köylüye verir. Bunu daha sonra gururuna yediremeyen ağa, Çukurova'nın en iyi seyislerinden birini, Yağız atını öldürmek üzere görevlendirir. Yaşadığı tüm acı ve yoksulluğa rağmen seyis bu görevi kabullenmez. Ağanın bütün adamları Yağız atı geri getirmek için bu eski uşağın peşine düşer. Safkan atın sahibinin duyduğu acı, pişmanlık ve atını geri alabilmek için verdiği mücadele, "Koroğlu'nun Doğuşu"nda anlatılan Bolu'daki ağanın, *Kırat*'tan dolayı Koca Yusuf'a beslediği kini, anımsatır.

Yaşar Kemal'in, *İnce Memed* IV'deki, tılsımlı at, İnce Memed'e kendini sunmak için yedi gün boyunca, her gün meyve bahçesinde aynı köşeye aynı saatte gelir ve orada kendisini kahramana gösterir. Gün geçtikçe *doru* atın güzelliği hayranlık uyandıracak şekilde artar.

Uzun beli daha da incelmışti. Kalem kulaklarını dikmişti. Uzun, gür, ta ayak bileklerine kadar inen kuyruğunu belli belirsiz sallıyordu. Uzun yelesi sağa yatmıştı. Düz, cilalanmış gibi yatmış, tertemiz tüyleri yıldırıyordu. Yağız atın donu ışıktan ışığa değişiyor, bazı gümüş gibi oluyor, bazı da kapkara kesiliyordu. Işığına göre. Gergin dersinde, üstüne sinekler konmadığından dolayı, seyirmeler olmuyordu (Kemal, 1995b:369).

Atın lirik güzelliği, *Koroğlu Efsanesi*'nde, *Kırat*'ın denizden çıkarken büdüdüğü güzelliğe benzer. Kahramanın bu güzellik karşısında duyduğu beğeni, Koca Yusuf'un, atın denizdeki görünümü karşısında duyduğu hayranlığa eşdeğerdir.

Yenilmezliğini bu binek hayvanına borçlu olan İnce Memed fakirler için adalet simgesi, ağalar içinse büyük bir tehlike olur. Ağalar, at yaşadığı sürece, İnce Memed'i köylülerin ne durdurabileceklerini ne de öldürebileceklerini kabullenmek zorunda kalırlar. İleriki günlerde, Çukurova sakinleri atın "İnce Memed'in ruhunu taşıdığı" düşüncesini benimserler ve sahibinin gücünü yok etmek amacıyla atı öldürmeye karar verirler.

Üçüncü kitapta *doru* atı, kovalama planı toplu bir çaba olarak verilse de, ikinci kitapta bu kişisel bir amaçtan başka bir şey değildir. Uşağın yerine geçen elebaşı, atı ele geçirmek için elinden geleni yapar ama başarılı olamaz.

Dördüncü kitapta, ağaların birbirlerine tek bir amaç için verdiği destek anlatılır; Amaç, köylüler üzerinde ağaların otoritelerini sarsan İnce Memed'ten kurtulmaktır. Onlara göre İnce Memed'in yenilmezliğinin sırrı, bu efsunlu ata bağlıdır:

"...herkes aynı fikirde, İnce Memedin o deli atı yakalanıp getirilmeden, getirilip de şu meydana kurşuna dizilmeden biz hiçbir şey yapamayız İnce Memede"
(...)

O at da Koroğlunun atı gibi ölümsüz, yakalayamıyor kimse onu. Kimse ona dokunamıyor. Bir bakmışsın burada.... Bir bakmışsın yalın olmuş, kuş olmuş, geyik olmuş, şahin olmuş da göklere ağmış." (Kemal, 1995b:85).

Bu ölümsüz efsunlu at, bütün kasabanın korkulu rüyası olur. Köylüler, gündelikçi

işçiler, küçük zanaatkâr hepsi İnce Memed'i destekler; hakkında her gün anlatılan övgülerle, ona olan hayranlık gitgide artarken, toprak ağaları, İnce Memed'in en büyük düşmanı olur.

Köylülerden biri, bir gün, aranan bineği yakaladığını söyleyerek bir at gösterir. Söylentilere göre, *Doru* atı peygamberin mührünü taşımaktadır. Atın, cılız görünüşüne ve mührü olmamasına rağmen ağalar sırf kendi çıkarları için buna inanırlar ve hayvan için bir ölüm töreni hazırlanır. Ağalar, böylece, köylünün üzerinde tekrar mutlak hakimiyetlerini kurabileceklerine inanırlar.

Ne var ki, at, ölümünün ertesi günü dirilir. Beyaz elbiseli on iki adam onu dağa çıkarır. Kırklar'ın ölümsüzleştirdiği at da onların bir müridi olur. Öte yandan dördüncü kitapta atın safkan soyu vurgulanır. Özel bir kişinin aracılığıyla aktarılan bu bölümde Kör Haydar, tarihte yenilmez savaşçıların safkan atlarına dikkat çekerek, zaferlerini bu atlara borçlu olduklarını belirtir (*Kemal, 1995b:120-122*).

Dördüncü kitabın sonunda at yeniden ortaya çıkar ve sık sık Ali Dağı'nın tepesinde görülür. *Doru* atının üzerindeki kutsal kahraman, dağa doğru yönelir ve ilk üç kitapta olduğu gibi, gökyüzüne yükselen kayalıkların arkasından kaybolur gider.

Doru atının maceraları ve kayboluşu, Köroğlu Destanı'ndaki *Kırat*'ın kayboluşundan çok farklı değildir. Yazar, sözlü gelenek dönemindeki Türk inançlarından gelen efsanelerden esinlenerek sihirli bir at yaratır. At maceralarını dile getiren lirik anlatımıyla romanına destansı bir boyut kazandırır.

Uşağın, gri atın üzerinde İnce Memed'i umutsuz takibi, Arap Reyhan'ın Köroğlu'nu yakalama motifini anıştırır. Köroğlu Destanı'nda olduğu gibi, Ali Safa'nın da gri bir atı vardır ve doğuştan edindiği doğaüstü yetenekleri olduğunu bildiğinden onu uşağına verir. Fakat bu gri at, İnce Memed'in *doru* atı üzerinde üstünlük kazanacak kadar güçlü değildir. Düşmanını yakalayamaz. Aynı yenilgi, Köroğlu Destanı'nda da yaşanır.

Doru atın şu iki özelliği bize Köroğlu'nun *Kırat*'ını anımsatır. Atın soyunu bir kenara bırakıp halkın inanışlarını göz önüne alırsak, *doru* atı Köroğlu'nda olduğu gibi iki farklı görünüşe sahiptir: bazen cılız, iğrenç bir beygire, bazen de mükemmel bir ata dönüşür.

Yazarın Köroğlu'nun atıyla özleştirmek için özellikle cılız bir at yarattığı açıktır. Köroğlu Bolu'ya vardığında, kahramanını saklamak için cılız, uyuz bir beygir görünümüne giren *Kırat*, düğün günü tekrar dünyanın en güzel atına dönüşür. *Doru* atı, kanatlarının büyüğü ortaya çıkmasını diye İnce Memed'in analığı ve sevgilisi dışında hiç kimseyi yanına yaklaştırmaz. Atın öldürüldüğü yerde ateş toplarının patlaması, mezhepten on iki adamın onu dağa götürüşü, kısrakların önündeki tavrı, Köroğlu Destanı'ndaki öğeleri hatırlatır:

Her gece kasabada el ayak çekildikten sonra köprünün altından, atın kurşuna dizildiği yerde bir top ışık patlıyor, önce kıpkırmızı bir ışıktır bu. Sonra yeşile, turuncuya, maviye dönüşüyor, tepenin başına çıktığında, şişiyor, uzuyor, genişliyor, kapkara kesiliyor, kara ışık sonra aydınlık oluyor, tepenin başı gün ışığı vurmuş gibi ağarıyor. Bu aydınlığa, dört yandan, kuyrukları sırtlarında kısraklar geliyor, seçkin, soylu, görkemli kısraklar... (Kemal, 1995b:279).

Köroğlu'nun Doğuşu'nda ateş küreleri, ab-ı hayat köpükleri nehirden fişkirir ve

göz kamaştırır top kabarcıkları üç farklı renkte parlar. İki öykü de mucizevî bir olayı; ölümsüzlüğü anlatır.

İnce Memed IV'de anlatılan, olağanüstü güzellikte kısrakların birbiriyle çiftleşme motifi Köroğlu Destanı'nda denizatinin, kısraklarla birleşme sahnesiyle benzerlik gösterir. Karasevdalıları seyretmek için koşuşturan kadınlar ve kızlar, *Köroğlu Destanı*'nda, Koca Yusuf'un "denizati-kısrak" sahnesi karşısında yaşadığı büyüleyici duyguları, atların olağanüstü güzellikleri karşısında yaşarlar.

Doru atın serüvenleri, Türk Halk Edebiyatı, sözlü geleneğinin hikâyeleriyle Türklerin şaman inançlarındaki motiflerle büyük benzerlik gösterir. Yazar da, halk tarafından uydurulmuş bu efsaneye inanarak Köroğlu'nun atının hâlâ hayatta olduğuna inanmış gibi durur:

Sözümüne değil, Köroğlunun kıratı daha yaşıyor. Her yıl Halep pazarında bir fıkara adama satılıyormuş. Dünyanın bütün pazarlarında satılıyormuş. Onu satın alan fıkara adamın evine de bolluk, bereket yağıyormuş (Kemal, 1995b:86).

Aynı zamanda bir gazeteci de olan romancı, *Kırat* efsanesini üzerine yaptığı röportajlarından da yararlanır:

Her yıl, bir deri bir kemik kırat, Halep pazarında bir altına satılıyor. Alan adam ona bir yıl bakıyor, ikinci yıl pazara çekip o da bir altına başkasına satıyor. Kıyamete kadar bu böyle sürüp gidecek. Eskiden kırat Halep pazarında değil de Urfa pazarında satılmış. Kıratı alan birisi kıymetini bilmemiş. Ona hürmette kusur etmiş. Kırat da Haleplilerin eline geçmiş. Yoksa her yıl Urfa pazarında Köroğlunun ünlü kıratını görebilecekmışiz (Kemal, 1995:125).

Başka bir yorumunda ise, "ab-ı hayat suyundan içtikten sonra ölümsüzleşen at, her yıl kendini İstanbul'daki bir su taşıyıcısına teslim ederdi. Orada üç dört ay kaldıktan sonra, bir dahaki yıla kadar ortalarda gözükmezdi" (Boratav, 1987:246).

Efsanelerde, hikâyelerde, Türk Halk Edebiyatı sözlü geleneğindeki destanlarda olduğu gibi, *İnce Memed* dörtlüsünde de, at motifi, kimi zaman zaferleri anlatmak, kahramanı ululaştırmak, kimi zaman da köylülerin umutsuzluğunu dile getirmek için kullanılır.

Atın varlığı, umutsuzluk içinde yaşayan köylünün tek umudu haline gelir. *İnce Memed* dörtlüsünde yer alan efsunlu atın maceraları, XX. yüzyıl romanında "destansı" boyut yaratır.

Atın Değeri

Yaşar Kemal'in yapıtında, at, ana karakterlerden biridir. İnce Memed'in atı gibi *Ağrı Dağı Efsanesi*'nde de at dağcının en büyük desteğidir. *Yusufoçuk Yusuf*'ta da Yusuf, yaşam umudunu, cesaretini yitirdiğinde, atıyla avunur ve ondan yardım bekler. *Akçasazın Ağaları*'nda at figürü, destanın sembolik ögesi olur.

Tüm göçebeler tarafından asil hayvan olarak bilinen at, Türk Edebiyatı'nda özellikle Anadolu'daki saygın yerini korur. Türklerin at sevgisi, Orta Asya'da yaşadıkları

dönemden gelir. Bu bölgede at ve sahiplerinin birlikte gömülü olduğu mezarlar bulunmuştur. Türkler gibi Çinliler de ata değer verirler. 2000 yıl önce Çin'in Xi'an bölgesinde iyi askerlerin ve atlarının gerçek büyüklükte heykellerinin yapılmış olması onları, insanla eşdeğerde tuttuklarının kanıtıdır.

Orta Asya ve şaman inançlarından esinlenen Yaşar Kemal, XX. yüzyıl yazınında, atın, insanla eşdeğerliliğini vurgular. Bu eşdeğerliliği belirtmek için yazar, *Akçasazın Ağaları*'nda şu ağıtı seçer:

"O iyi insanlar, o güzel atlara bindiler çekip gittiler"

Ağalara göre güzel atların kaybolması, insanların ölümünün verdiği acıyla eşdeğerdir.

Kemal'in anlatısında at insanın en sadık dostudur. Yazar atın özelliklerini vurgulayarak, gazeteci kişiliğiyle Urfa yöresinde yaptığı röportajlarında at üzerine söylenen sözlere dikkat çeker: "At insanın en iyi dostudur", "At asil olmalıdır", "Asil hayvan, asil insandan daha asildir", "Soylu attan insana zarar gelmez" (Kemal, 1985:117-122).

Yaşar Kemal'in lirik ve epik yapıtlarındaki at figürü, aynı zamanda Türk toplumunun özelliklerini betimler. Olay örgüsünün bir at hikâyesinin etrafında geliştiği *Ağrı Dağı Efsanesi*'nde at, bir başkaldırı motifi olur:

Sofi: "Bu at senin kısmetindir," dedi.

"Öyledir" dedi Ahmet. "Mademki gelmiş, kapıda durmuş. Ama bu at kimin atı?" (...)

Ama kimin olursa olsun, bu at senin. Kapına Haktan armağan geldi." (...)

"Çok düşünme, atı al, şu aşağı yola bırak gel. At bir daha kapına gelirse, al gene götür. Bunu üç kere böyle yap," dedi Sofi. "At gene gelirse bu senin atındır. Atın sahibi bey de olsa, paşa da, Osmanlı Padişahı, Acem Şahı da olsa, Köroğlu da olsa, kelleni verir de bu atı veremezsin. Ve hem de veremeyiz." (Kemal, 1986:15).

Sofi adlı köylü geleneklerine bağlı Kürt halkını temsil eder. Hükümdar ise, bölgede yeni yerleşmeye başlayan Osmanlı düzenini destekler. At, Osmanlıya karşı bir tutumla, iki kültür arasındaki çatışmayı vurgular.

Yenilmez kahraman İnce Memed, doğaüstü güçleri olan *doru* atı sayesinde Çukurovalı köylüler için zaferden zafere koşar. Ölümsüz atı, ovanın günlük yaşamının bir parçası olarak, toplumun ilgi odağı haline gelir.

Yusufçuk Yusuf'ta, Derviş Bey'in evlatlığı olan Yusuf, eski ve yeni efendilerinin arasındaki çekişmenin kurbanı olur. Bu dünyaya elveda etmeden önce, hayalini kurduğu ata ancak rüyalarında kavuşabilir. Yürekli ama bunalım içindeki Yusuf, ellerini kana buladıktan sonra, eski savaşçılar gibi, onu tüm tehlikelerden koruyabilecek efsunlu bir ata sahip olabileme hayaliyle yaşar. Rüyasında, sihirli atın üzerinde Devler Kralı'nın sarayına giderek, tüm evrenin gizemlerini ortaya çıkaran aynayı gizlice alır (Kemal, 2004:480).

Siyah atlar, genç süvariler, nar ağaçları Yusuf'u mutlu kılar ve onu adeta harikalar diyarına götürür. Ancak, bu mutluluğu ve neşesi, gül bahçesinin kenarında uykusundan uyanıncaya kadar sürer.

Ağrı Dağı Efsanesi'ndeki dağcının ve İnce Memed'in atları, ağaların boyunduruğu altında yaşayan köylülerin çilelerinin, umutlarının ve umutsuzluklarının tercümanı olur. *Yusufçuk Yusuf*'ta, Yusuf'un yanındayken geçici bir sevinç duyduğu siyah at, kahramanın fiziksel ve ruhsal durumunu anlatır.

Paul Diel'in yorumuna göre at sembolü, ölümden yaşama, tutkudan harekete geçişi somutlaştırır. Karşıt öğeleri, süregelen olaylar dizisinde birbirine bağlar. Örneğin, Yusuf, suçu yüzünden son derece bunalımlı olduğu sıralarda rüya görür. Gerçek yaşamdan kaçma arzusu, uçan at imgesiyle sembolize edilir: “*Dünya gerçeğini aşma arzusunu ifade eder*” (Diel, 1966:50).

Anlatıda, kahramanın güçlenme motifi, Türk Halk Edebiyatı sözlü geleneğinin at efsanesiyle zenginleşir. Geleneksel hikâyelerde anlatıldığı gibi, Yusuf hayalinde kanatlı bir ata biner ve at onu denizden dağlara doğru uçurur:

Bu rüyalarda, “*uçmak, yok olma arzusunu, içsel bir uyum arayışını, karşıtlıklardan kaçınmayı*” (Chevalier, 1969:623). sembolize eder. Deniz, at ve su, ölüm ile yaşam arasındaki geçişi simgeler. Suçlu delikanlı sürekli yaşamla ölüm arzusu arasında gidip gelir. Delikanlının yürek sıkıntısı, bunalımı ve gerçekle yüzleşebilme gücünden yoksun olma hali bu şekilde betimlenir.

Bu anlatıda karşımıza çıkan, “dağa kavuşmak için denizi atla geçmek”, “Yusuf’un atının suyun dibine düşmesi”, “Atın Yusuf’u dişleriyle yakalaması” gibi motifler, katil olmanın verdiği sıkıntı ve suçluluk duygusunu vurgular.

Gerçek ve düş bu anlatılarda hep iç içedir. Yakıcı güneş ya da kör edici bir ışık demeti, Yusuf’u gerçeğe götürürken, “Yeşil ya da kırmızı at”, “siyah atlara binmiş güzel süvarilerin üzerinden uçması” ise hayal dünyasına geri dönüşü simgeler.

Yaşar Kemal’in yapıtındaki at ve sahibi arasındaki güçlü bağ, kahramanın ruhsal durumunu açığa vurur. Örneğin, Koca Yusuf, oğlu Ruşen’e sürekli, yol boyunca soğukkanlı olmasını telkin eder; çünkü eğer at, sahibinin ikircikli ve öfkeli durumunu hisse derse, psikolojik olarak etkilenir ve dörtlüye giderken dengesini kaybedebilir.

Yaşar Kemal, atları olmadan hiçbir işe yaramayan kahramanlar yaratan halk hikâyelerinden esinlenerek efsanevi bir at figürü yaratır. Gerçekten de yazarın, başta Köroğlu olmak üzere “safkan” üzerine anlatılan Türkmen efsanelerinden oldukça etkilendiği görülür.

Ortadirek’te Meryemce’nin atına gelince,. İnce Memed’in, dağcının ve de Köroğlu’nun atlarının tersine, hasta ve yaşlı bir attır; o da diğerleri gibi romanın en önemli karakterlerinden biri olur. Acı çeken köylülerin durumuna benzeyen atın zavallı hali şöyle anlatılır:

At, o kadar yaşlı,öylesine zayıftı ki kaşağı sırtında dolaşamıyordu. Tam belinin ortasında da iyi olmaz bir yağarı vardı. (...) Upuzun atın karnı karnına geçmişti. Alacakaranlıkta bir hayal gibi duruyordu (Kemal, 1984:134).

Oysa bu at gençken, harikulade soylu bir attır.

Atın birkaç sayfa süren uzun bir betimlemesi yapılır. Atın yüzülen derisi etrafında toplanan köylüler, buldukları toplumun bu ata ne kadar önem verdiğini gösterir. Halk geleneğinden gelen atın toplumdaki önemli konumu vurgulanır.:

Bir anda, avrat uşak, çoluk çocuk, tüm köylü atın başına birikti. Kimseden çıt çıkmıyordu. Herkes hasta atın karşısında saygıyla duruyordu. Sanki karşılarındaki bir insan ölüsü, bir evliya ölüsüydü (Kemal, 1985:79)

Kocasından hatıra kalan ve ona yaşam gücü veren atın ölümünden sonra, Meryemce bir daha hiç konuşmaz. Bu izleğe, Dede Korkut’un Tepegöz hikâyesinde de rastlanır.

Yaşar Kemal, *Ortadirek*'te, bu izleği, *Köroğlu Destanı*'ndaki sihirli suyu içen atın hikâyesiyle harmanlayarak, şiirsel bir dille anlatır..

Efsaneler, halkın sosyo ekonomik sorunlarını ele alan din ve inanışlara ışık tutan yapıtlardır. Yaşar Kemal'in yazınında at efsanesinin çıkış noktasını Türk halkının, Şamanizm gibi eski dinsel inanışlarına dayanır. Örneğin şamanlar, Gök Tanrı ile iletişim kurabilmek için beyaz ya da gri ata binerlerdi.

Hz. Muhammed'in atı Burak'ın, Ali Ağa'nın atı Döldül'ün, Baba İlyas'ın atı Boz'un, Köroğlu'nun atı Kırat'ın ölümsüzlükleri İslam geleneğine Şamanizm'den geçer..

İnsanoğlunun, hayvanlarla ilgili bilinen en önemli ve asil buluşu, atın evcilleştirilmesidir. İlkçağlardan XX. yüzyıla kadar mağaralarda ele geçen at resimleriyle ilgili figürlerde atın insana yakınlığı vurgulanır. Bunun tartışmasız en iyi örneklerinden biri, tüm dünyada bilinen Batı Amerika destanıdır. Uzakdoğu'da Shogunlar (Eski Japonya'daki savaş generalleri), tıpkı Kazan'ın Kırım Tatarları ve Cengiz Han'ın Altın Orda'sı (XIV. yüzyıl) gibi, tüm seferlerini at üstünde yaşarlardı.

"Ezilen halkın koruyucuları" gibi **iyi haydutların** atları hem ulaşım araçları, hem de iyi ve kötü günde en yakın dostları olarak bilinir. XX. yüzyılda atalarının izinden giden Yaşar Kemal'in kahramanları da, tıpkı geçen yüzyıllardaki önemli kahramanların özelliklerini taşıyan birer ata sahiptir.

Köroğlu'nun Kırat'ı, dağcının ve İnce Memed'in atları da, Zorro'nun Tornado'su, Ret Kit'in Döldül'ü sahiplerinin yanından hiç ayrılmazlar ama kendi efsanelerini kendileri yaratan atlardır. Sihirli güçlere sahip, insan konuşmasından anlayan, tehlikenin yaklaştığını ve kaçış olasılıklarını sezebilen, sahiplerine her zaman sadık kalan bu efsanevi atlar, farklı kültürlerin destanlarıyla her zaman yaşamaktadır.

Kaynakça

- ALIA, Josette (1995). "Jérusalem, les trois amours de Dieu" İn *Nouvel Observateur*, 23-29 Kasım.
- BORATAV, Pertev Naili (1987). *Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği*, Adam Yayınları, İstanbul.
- CHEVALIER, J. -GHEERBRANT, a. (1969). *Dictionnaire des Symboles*, Robert Laffont, Paris.
- DIEL, Paul (1966). *Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque*, Patot, Paris.
- KEMAL, Yaşar (1984). *Ortadirek*, Adam Yayınları, İstanbul.
- KEMAL, Yaşar (1985). *Peri Bacaları*, Toros Yayınları, İstanbul.
- KEMAL, Yaşar (1986). *Ağrı Dağı Efsanesi*, Toros Yayınları, İstanbul.
- KEMAL, Yaşar (1995a). *İnce Memed 2*, Adam yayınları, İstanbul.
- KEMAL, Yaşar (1995b). *İnce Memed 4*, Adam yayınları, İstanbul.
- KEMAL, Yaşar (2004). *Yusufçuk Yusuf*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

YOKSULLUKLA BAŞA ÇIKMA STRATEJİLERİ, “KAYNAKLARIN YOKSULLUĞU” VE KADIN EMEĞİ*

Fatime Güneş**

1. GİRİŞ

Hane geçim stratejileri kavramı, özellikle 1980 sonrası gelişmekte olan ülkelerde; yeniden yapılanma politikaları ve ekonomik krizlerin yoksullaştırıcı etkilerine karşı hanelerin nasıl mücadele ettiklerini anlamak için kullanılmaktadır. Geçim stratejisi analizinde insanlar yoksulluğun pasif kurbanları yerine üretken ve aktif aktörler olarak görülmektedir. Yoksullukla başa çıkma stratejileri, yaşam koşullarını bozan içsel ve dışsal faktörlere karşı toplumun genel refah düzeyinin altında kalmamak için; hane ve bireyler tarafından geliştirilen davranışları içermektedir. Yoksul hanelerde özellikle kadınlar ailenin geçimi ve yeniden üretimini sağlamak için yoğun emek harcamaktadır. Diğer bir deyişle, geçim stratejileri yaygın olarak kadınlar tarafından ekonominin kötüleştiği zamanlarda hanenin konumunu güvence altına alma girişimi olarak da değerlendirilmektedir.

Ancak yoksulluğa karşı geliştirilen stratejiler, hanelerin sahip olduğu kaynaklar ve içinde buldukları yapısal koşullardan bağımsız değildir. Bu çalışmada, “hane geçim stratejileri” kavramına eleştirel bir mesafeden yaklaşılmaktadır. Çünkü kavram hem yoksulların kaynaklarına fazlaca önem vermekte, hem de “kaynakların yoksulluğu” nu “idare etmek” için yoksullukla mücadele eden kadın emeğinin yükünü gizlemektedir.

Bu makalenin temel amacı, “kaynakların yoksulluğu” modeli çerçevesinde; yardım alan hanelerde kadınların yoksulluğa karşı nasıl mücadele ettiklerini analiz

* Bu çalışma Anadolu Üniversitesi araştırma fonu tarafından desteklenmiştir. Proje No:2003-030813

** Yard. Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

etmektedir. İlk olarak hane stratejileri kavramının kapsam ve içeriği eleştirel bir şekilde değerlendirilmektedir. Daha sonra, yoksullukla mücadelede “yoksulların kaynakları”, “geçim yaklaşımı” ve “kaynakların yoksulluğu” yaklaşımları ele alınmaktadır. Son olarak, yardım alan hanelerde yoksulluk ve yoksullukla mücadelede kadınların emeklerini nasıl kullandıkları, Eskişehir’de yapılan alan araştırmasının verilerine dayanarak; incelenmektedir.

2. YOKSULLUKLA BAŞA ÇIKMADA “HANE STRATEJİLERİ”

2.1. Hane Stratejisi Kavramının Kapsamı

Hane stratejileriyle ilgili; antropolog, sosyolog, iktisat, sosyal tarihçi ve siyaset bilimcilerin çalışmalarına dayanan, geniş bir yazın (Tilly, 1979, 1987; Moen ve Wethington, 1992; González de la Rocha, 1994, Rakodi, 1994; Engelen, 2002; Viazzo ve Velunch, 2002; Wallace, 2002) bulunmaktadır. Kavram yaygın olarak “geçim stratejisi” olarak kullanılmasının yanı sıra “var olma stratejisi”, “aile uyum stratejisi”, “yeniden üretim stratejisi”, “yaşam stratejisi”, “yaşam projesi” olarak da ifade edilmektedir. Hane stratejileri kavramıyla, genel olarak düşük gelirli kesimin mikro düzeyde toplumsal ve ekonomik davranışı analiz edilmektedir (Schmink, 1984; González de la Rocha, 1994). Sosyolojik açıdan aile stratejisi kavramı, toplumsal değişim süreçlerinin ve sonuçlarının açıklanmasında kullanılan bir araçtır. Bu kavram aynı zamanda, ailenin tarihsel değişimin aktif bir parçası olduğunu ifade etmektedir (Moen ve Wethington, 1992:234). Sosyoloji düşünce tarihinde yapısalcı yaklaşımlar, insan davranışının toplumsal yapılar tarafından belirlendiğini savunmaktadır. Oysa hane strateji yaklaşımında birey aktif aktör olarak görülmektedir (Engelen, 2002:453–455). İktisatçılar tarafından hane stratejileri kavramı, metodolojik olarak Yeni Ev Ekonomisi yaklaşımı içinde işletilmektedir. Bu yaklaşım, hanenin ortak faydasını azamiye çıkarmak için; aile üyelerinin akılcı tercihlere bağlı davranış geliştirdiğini savunmaktadır (Becker, 1965). Kısacası, hane stratejisi araştırmalarında insanlar seçme özgürlüğüne sahip aktif bireyler olarak ele alınmaktadır.

Tilly (1979), aile stratejisi kavramını aile ve aile üyelerine rehberlik eden bir dizi üstü örtük kurallar olarak tanımlamaktadır. Stratejiler aileyi bir bütün olarak etkileyen ekonomik ve sosyal kararları içermektedir. Bu kararlar, hanenin günlük yaşam içinde karşılaştığı sorunların çözümüne yönelik işlevlere sahiptir (Tilly, 1987). Radcliffe (1986) ise, “hane yaşam stratejilerini” aile üyelerinin kararları, eylemleri ve amaçları çerçevesinde tanımlamaktadır. Bu amaçlar, karar ve eylemler hanenin yeniden üretimini sağlamaktadır (aktaran, Muthwa, 1999). Kaztman ve Filgueira (1999) geçim stratejileri, toplumsal hareketlilik ve bütünleşme stratejilerini birbirinden ayırmaktadır. Geçim stratejileri, yoksul hanelerin yoksullukla baş etmek için geliştirdikleri kısa dönemli tepkileri ifade etmektedir. Burada toplumsal sermaye önemli bir rol oynamaktadır.

Toplumsal hareketlilik ve toplumsal bütünleşme stratejileri ise insan sermayesine yatırımı gerektiren uzun dönemli uygulamaları içermektedir (aktaran, Rosas, 2002:84).

Hane stratejisi yaklaşımı kavramsal ve metodolojik olarak bazı sınırlılıklara sahiptir. Birincisi, bu yaklaşım insanların eylemlerinde serbest ve özgür olduğu varsayımına dayanmaktadır. Strateji kavramında, bireyin aktif bir aktör olarak seçme özgürlüğüne sahip olması abartılmaktadır. Hiçbir aktör tamamen bağımsız ve özerk karar verebilecek koşullara sahip değildir (Engelen, 2002:456).

İkinci problem, strateji kavramının ekonomik boyutuyla ilgilidir. Stratejilerin ekonomik boyutta ele alınması, bireylerin davranışlarının arkasındaki kültürel motiflerin ihmal edilmesine neden olmaktadır. Kültürel faktörler stratejik seçimler üzerinde etkilidir (Hareven, 1991). Örneğin, toplum tarafından kültürel olarak benimsenmiş geleneksel davranış rolleri; hane içinde verilen karar, hane içi bakım işlerinin tahsisi, aile içi çatışmaların çözülmesi gibi süreçlerde alınacak stratejik kararlar üzerinde etkili olabilmektedir.

Üçüncü metodolojik problem ise, zaman algısıyla ilgilidir. Hane stratejileri uzun ve kısa dönem içinde alınan kararları kapsamaktadır. Uzun vadede stratejik kararlar çocukların eğitime yapılacak yatırımları ve göç kararlarını içerebilir (Engelen, 2002:457). Kısa dönemli stratejik kararlar ise, beklenmedik problem ve felaketler karşısında alınabilir. Örneğin, erkeğin beklenmedik bir anda işten atılması ailenin kısa dönemli ve hızlı stratejiler geliştirmesini gerektirebilir. Uzun ve kısa dönemli stratejiler bazen örtüşebileceği gibi bazı durumlarda da birbirini etkisizleştirebilir.

Aile stratejileri kavramının özünüyle ilgili problemlerden biri, strateji kavramının tanımıyla ilgilidir. Strateji kavramı, bir amaca ulaşmak için var olan seçenekler arasında en uygun olanın akılcı bir şekilde seçilmesini ifade etmektedir (Engelen, 2002:457). Ancak, bireyler karar alırken her zaman akılcı davranamayabilir. Bireyin aldığı kararlar bilinçsiz bir motivasyon sonucunda da gerçekleşmiş olabilir.

Kavramın özünüyle ilgili sınırlılıklardan bir diğeri de, kavramın hane içinde yaşanan güç ilişkilerini ihmal etmesidir. Yeni Ev Ekonomisi bakış açısına göre, hane bireyleri ailenin ortak faydasını azamiye çıkarmak için rasyonel tercihler yapmaktadır. Oysa aile içinde alınan kararlar toplumsal cinsiyet ve yaşa bağlı güç ilişkilerini içermektedir. Hane içinde maliyet/fayda hesabı, fedakârlık rolü, farklı güç dağılımı dikkate alındığında bütün aile üyelerinin ortak faydayı sağladığını söylemek zorlaşmaktadır (Moen ve Wethington, 1992; Nelson ve Smith, 1999). Hane içinde alınan kararlar toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri ve çatışmaları içermektedir. Hane stratejileri analizlerinde, ataerkil güç ilişkileri de dikkate alınmalıdır.

Hane stratejileri kavramına getirilen eleştiriler ve kavramının sınırlılıklarına rağmen, González de la Rocha (1994:12–13) bu yaklaşımın yoksulluk çalışmalarında kullanılmasının yararlı olduğunu şu nedenlere bağlamaktadır: Birincisi, strateji kavramı yapısal yaklaşımlara karşı geliştirilmiş bir tepki olarak toplumsal değişimin açıklanmasına alternatif sağlamaktadır. Kavram, yapısal sınırlılıklara rağmen; bireyler tarafından yapılan tercihlerin mümkün olabileceğini ve bireylerin yapısal zorlamaların pasif birer alıcıları olmadığını içerir. İkincisi, strateji yaklaşımı geleneksel toplumda bireylerin (çok az kaynak ve güce sahip) alışkanlık ve geleneklerinin dışında karar veremeyecekleri ve davranamayacakları fikrinin karşısında yer alır. Yoksul hanede bireyler gerçekleştirdikleri eylemlerinin çoğunu akılcı olarak tasarlamazlar. Ancak, hane bireylerinin eylemleri niyet edilmese de çoğu zaman rasyoneldir. Üçüncüsü, hane stratejileri kavramı hanenin değişen dışsal ekonomik koşullara karşı cevap verme kapasitesini açığa çıkarmaktadır. 1980’li yıllarda, özellikle gelişmekte olan ülkelerde; hanelerin ekonomik kriz ve yeniden yapılanma süreçlerini bu stratejilerle nasıl karşıladığını açığa çıkarması açısından faydalı bir kavramdır. Son olarak, hanelerin çok az gelire nasıl ayakta kaldıklarını anlamak için alan araştırmalarında kullanılan bir kavramdır. Çünkü kavram ücretli gelir dışındaki kaynakların önemini de ortaya koymaktadır.

2.2. Yoksullukla Başa Çıkmada “Hane Stratejileri”

Yoksullukla mücadelede “hane geçim stratejileri kavramı” ilk olarak 1970’li yıllarda Latin Amerika ve Afrika’da yapılan çalışmalarda kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle enformel sektörün, kent yoksullarının günlük ekonomik yaşamlarının anlaşılmasında; formel sektör kadar önemli olduğu vurgulanmaktadır (Wallace, 2002:275–276). Enformel ekonomi, Latin Amerika’da kapitalist gelişmenin çeşitlenmiş yapısı içinde; ekonominin örgütlü ve güvenceli alanlarında düzenli gelir sağlama olanaklarından dışlanan yoksullar için gelir getirici faaliyet alanları haline gelmiştir. Daha önce yoksulluğun pasif kurbanları*** olarak görülen yoksul kesimler “geçim stratejileri” kavramıyla üretken ve aktif aktörler olarak değerlendirilmektedir (Schmink, 1984:88–89).

“Geçim stratejisi” kavramı, 1980 sonrası gelişmekte olan ülkelerde; yeniden yapılanma politikaları ve ekonomik krizlerin yoksullaştırıcı etkilerine karşı hanelerin nasıl ayakta kaldıklarının anlaşılması için yaygın olarak kullanılmaya devam etmiştir (Chant, 1994; Demir, 1994; Gonzalez de la Rocha, 1994; ODTÜ, 2000, Kalaycıoğlu ve Rittersberger-Tılıç, 2002; Rakodi, 1991; Lingman, 2005). Snell ve Starking (2001:10–11) yoksullukla başa çıkma stratejilerini, yoksullaştırıcı toplumsal ve ekonomik koşullar altında toplumun genel refah düzeyinin altında kalmamak için; hane ve bireyler tarafından

*** Oscar Lewis’in (1968) yoksulluk kültürü yaklaşımına göre, yoksulluk bir yaşam biçimi olarak kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Bu yaklaşım yoksulların kendi durumlarını değiştirmek için sahip oldukları kapasiteyi dikkate almamaktadır.

ek gelir kazanma ve harcamaların kısılması gibi stratejik olarak geliştirilen davranışlar olarak tanımlanmaktadır. Chant'e (1991:7) göre, hane geçim stratejileri dışsal olumsuz koşullarla başa çıkmak için yoksul aileler tarafından uygulanan genel metotlardır. Lingman'a göre ise, (2005:11–16) geçim stratejileri yaygın olarak kadınlar tarafından, ekonominin kötüleştiği zamanlarda hanenin konumunu güvence altına alma girişimidir. Geçim stratejileri, Lingman tarafından daha çok yaşam koşullarını bozan içsel ve dışsal faktörlere karşı, yaşam seviyesini korumak ya da devingenliği yükseltmek için hanelerin yaptıkları düzenlemeler anlamında kullanılmaktadır.

Morgan'a göre, (1989, aktaran González de la Rocha, 1994:11) hane stratejilerinin analizi için üç koşul gereklidir. Birincisi, kaynakların varlığıdır ki bunlar olmadan stratejiden söz etmek olanaksızdır. İkincisi, kaynakların hem maddi hem de maddi olmayan unsurlarıdır. Üçüncüsü ise, kaynakların idaresinde hane içi yaşanan güç ilişkilerinin varlığıdır. Son koşulda, karar verme süreçlerinde ve kaynakların kullanımında çatışma ve eşitsizliğin varlığına dikkat çekilmektedir. Bu nokta, kadınların yoksulluğa karşı verdikleri mücadelede haneye kaynak aktarım, aktarılan kaynakların tahsisi ve bölüşümü süreçlerinde oynadıkları rolleri ve yoksulluktan nasıl etkilendiklerini ortaya koyma açısından önemlidir.

2.2.1. “Yoksulluğun Kaynakları” Modeli

“Yoksulluğun kaynakları” modeli González de la Rocha (1994) tarafından geçim stratejileri yaklaşımı altında, 1981 ve 1982 yılları arasında Meksika'nın Guagalajara kentinde yapılan alan araştırmasına dayanarak; geliştirilmiş bir modeldir. Bu model, 1980'li yıllarda düşük ücretlere rağmen Meksika'da yoksul kentli hanelerin geçim ve/veya yeniden üretimlerini nasıl sağladıklarını anlamak için geliştirilmiştir. Yoksulluğun kaynakları modelinde, kentli yoksul hanelerin geçim stratejileri dört temel yapısal koşula dayandırılmaktadır (González de la Rocha, 2001:76–78).

1. *Maaş/ücret/gelir kazanma olanağı*: Hanede temel gelir getirici erkeğin maaşı düşükse ailenin geçimi zorlaşmaktadır. Bu durumda genellikle yoksul kentli hanelerde kadınlar, gelir getiren işlerde çalışarak hanenin geçim sıkıntısını hafifletmeye çalışmaktadır. Kadınların işgücü piyasalarına katılması hane yapısıyla da ilişkilidir. Birden fazla yetişkin kadının olduğu geniş ailelerde kadınlar daha rahat işgücüne katılabilmektedir. Çekirdek ailelerde de, erkeğin (hastalık, işsizlik vb) gelir getirici rolünün başarısız olması sonucunda; kadınlar gelir getiren işlerde çalışmaya başlamaktadır. Ailede yetişkin çocukların olması ise, en azından iki kişinin işgücü piyasalarına katılma olasılığını artırmaktadır. Erkeğin maaşının yanı sıra, diğer hane üyelerinin işgücü piyasalarından getirdikleri maaş ve istihdam fırsatları hane geçiminin temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

2. *Küçük meta üretimi ve küçük ticarete emek yatırımı*: Hane ekonomisi, kazanılan maaşın yanı sıra küçük ticaret ve küçük meta üretimi gibi diğer gelir kaynaklarına da

dayanmaktadır. Bu tür gelir kaynaklarında özellikle kadınlar önemli rol oynamaktadır. Kentli yoksul hanelerde kadınlar dikiş dikerek, yemek pişirerek, erkeklerse marangozluk, tuğla ve tesisat işlerinde çalışarak ek gelir kazanmaktadır. Çocuklar da evde kadınlar tarafından üretilen ürünlerin yapım ve satış aşamasında annelerine yardımcı olmaktadır.

3. *Tüketim için gerekli mal ve hizmetlerin üretimine emek yatırımı*: Hanenin tüketimi için gerekli mal ve hizmetlerin üretimi genellikle görünmeyen bir alandır. Hane içinde bu işler temel olarak kadınlar tarafından yapılmaktadır. Yemek pişirme, çamaşır, ütü, bulaşıkların yıkanması, temizlik gibi günlük işlerin yanı sıra, dikiş ve hatta evin inşaatı, onarımı gibi işlerde de kadınlar yoğun emek harcamaktadır.

4. *Sosyal değişimden gelen gelir*: Kentli yoksul haneler için, toplumsal ilişki ağları ve destek sistemleri temel varlık kaynaklarıdır. Kadınlar ve erkekler bu ilişki ağlarında önemli rol oynamaktadır. Her ikisinin de çalışma ve sosyal zamanlarını geçirdikleri toplumsal alanlar bu ilişki ağlarının yaratılmasında oldukça önemlidir. Özellikle akraba, arkadaş, komşu ve iş arkadaşları mal ve hizmet akışını sağlayan ilişki ağları arasında yer almaktadır.

González de la Rocha'nın modeli (2001) içinde kentli yoksul hanelerin geçimleri esas olarak piyasadan elde edilen maaşa dayanmaktadır. Hanenin geçimi genellikle erkeğin gelir getiren faaliyetine dayanmaktadır. Ancak bununla birlikte, kadın ve diğer hane üyeleri (kız ve erkek çocuğu) de yoksullukla başa çıkmak için işgücü piyasalarına katılmaktadır. Hanede bireylerin yaptıkları işler ve meslekler (işportacılık, ev işçiliği, zanaatçılık, enformel işçilik ve kendi hesabına çalışma vb.) farklılaşmaktadır. Bu modelde, hane üyelerinin ortak birlikteliğin yanı sıra, hanede yaşanan eşitsizliklere de vurgu yapılmaktadır. Özellikle, hane içi kaynakların bölüşümü ve tüketiminde toplumsal cinsiyet ve yaşa dayalı eşitsizliklerin, bireysel ve ortak çıkarlar arasında yaşanan çatışmaların altı çizilmektedir. Aynı hanede yaşayan kadın, erkek, çocuk ve yetişkinler yoksulluktan farklı etkilenmektedir (2001:78–79).

2.2.2. Geçim Yaklaşımı

Geçim yaklaşımı kalkınma yazınında gelişmekte olan ülkelerde, özellikle 1990'lı yıllardan bu yana yoksullukla mücadele ve yoksulluğun azaltılmasında; etkili olan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım yoksulluğu, gelir/tüketim eksikliğinin yanı sıra; eğitimsizlik, sosyal hizmetlerin azlığı, sağlığın kötüleşmesi gibi yoksunluk durumlarını da dahil ederek değerlendirmektedir. Yoksulluk genel olarak yoksunluk, kırılgnlık, güçsüzlük, güvensizlik durumu olarak tanımlanmaktadır (Krantz, 2001). Gelir ve tüketim temelli yoksulluk ölçümleri yerel düzeyde yoksul hanelerin yaşadığı yoksunluk, kırılgnlık ve güçsüzlük durumlarının anlaşılmasında sınırlılıklara sahiptir. Bundan dolayı, yoksulların yoksulluk deneyimleri ve yoksulluğu nasıl algıladıkları yoksullukla mücadelede politikalarında önemlidir. Bu çerçevede, geçim yaklaşımı yoksulluğun azaltılması

ve hanelerin yoksullukla başa çıkmasında sahip olduğu *kapasite* ve *varlıklara* önem vermektedir (Sen, 1981; World Bank, 1990; Chambers ve Conway, 1992; Moser, 1996, 1998; UNDP, 1999; Rakodi, 1999).

Hanenin geçimi, hanenin sahip olduğu maddi ve maddi olmayan toplumsal kaynaklara ve yaşam için gerekli faaliyetleri gerçekleştirme kapasitesine bağlıdır. Geçimin sürdürülebilirliği ancak stres ve şoklarla başa çıkıldığı, kapasite ve varlıkların hem şimdi hem de gelecekte geliştirilip çoğaltıldığı zaman mümkündür (Rakodi, 1999). Bu yaklaşım yoksullukla mücadelede, yoksulların sahip olduğu varlıklar ve yoksullukla başa çıkmak için geliştirilen stratejiler arasında ilişki kurmaktadır. Moser'e göre (1998), yoksullar sahip oldukları farklı ve karmaşık varlıklarıyla yoksulluk koşullarına karşı idare etmektedir.

Rakodi (1999:316–318), hane geçim stratejilerinin analizinde kullanılan sermaye varlıklarını şöyle sınıflandırmaktadır: doğal sermaye, fiziksel sermaye, finansal sermaye, insan sermayesi ve sosyal sermaye. Doğal sermaye toprak, su ve diğer çevresel kaynaklardan oluşmaktadır. Kentte yaşayanlar da, bu doğal sermayeye (su, enerji vb) doğrudan ya da dolaylı olarak bağımlıdır. Fiziksel sermaye ise, üretim için gerekli araç ve aletleri içermektedir. Bunlar hanelerin yoksulluğu azaltmak için geliştirdikleri stratejilerin temel elementleridir. Finansal sermaye kredi, tasarruf, emekli maaşı gibi parasal kaynakları içermektedir. İnsan sermayesi, hane içinde var olan emek kaynaklarını ifade etmektedir. İnsan sermayesinin niteliği ve sayısı hanenin üretim ve yeniden üretim faaliyetlerini etkilemektedir. Diğer bir ifadeyle, hane üyelerinin eğitim düzeyi, sağlık durumları, hanede yaşayan kişi sayısı hanenin yoksullukla başa çıkmasında önemli faktörlerdir. Sosyal sermaye hane, topluluk ve toplumsal düzeyde var olan insan ilişkilerini kapsamaktadır. Bu insan ilişkileri veya ilişki ağları karşılıklı güvene dayalı birliktelikleri ve ortaklıkları içermektedir.

Moser (1998:25), bozulan ekonomik koşullara karşı kent yoksulları tarafından geliştirilen stratejileri emek, insan sermayesi, üretken varlıklar, hane ilişkileri ve sosyal sermaye varlıklarının kullanımı çerçevesinde analiz etmektedir. Moser'in çerçevesi içinde emek ve insan sermayesi ayrı iki varlık kaynağı olarak sınıflandırılmaktadır. Emek, yoksul insanların en önemli varlığı olarak tanımlanmaktadır. İnsan sermayesi ise, emeğin niteliğini etkileyen sağlık ve eğitim olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Konut, kent yoksulları için en üretken varlıklar arasında ilk sırada yer almaktadır. Hane ilişkileri, gelirin birleştirilmesi ve tüketimin paylaşımını ifade etmektedir. Moser'in çerçevesi içinde sosyal sermaye ise topluluk içinde ve haneler arasında karşılıklılığa dayanan ilişkilerdir. Bu ilişkiler güvene dayalı toplumsal bağlardan oluşmaktadır.

2.2.3. “Kaynakların Yoksulluğu” **** Modeli

“Kaynakların yoksulluğu” yaklaşımı, hanelerin yoksullukla başa çıkmak için sahip olduğu varlıkların erozyona uğradığını ve var olma stratejilerinin mite dönüştüğünü savunmaktadır. Özellikle 1990’lı yıllardan sonra yaşanan ekonomik krizler, artan işsizlik, tüketim için gerekli mal ve hizmetlerin maliyetinin artması, reel ücretlerin düşmesi ve işgücü piyasalarında düzenli gelir kazanma olanaklarının daralması yoksul hanelerin yaşam koşullarını daha çok kötüleştirmiştir (González de la Rocha, 2007; Güneş, 2009a). González de la Rocha “yoksulluğun kaynakları” modelinin, kentli yoksul hanelerin 1980’li yıllarda bozulan ekonomik koşullara karşı geliştirdikleri stratejilerin anlaşılmasında faydalı olmasına rağmen; 1990 sonrasının koşullarında yoksul hanelerin durumunu açıklamada sınırlılıkları olduğunu savunmaktadır. Ona göre, yoksul hanelerin sahip olduğu varlıklar temelinde geçimlerini nasıl sağlandığını ortaya koyan hane stratejileri yaklaşımları mite dönüşmüştür. Yoksullukla mücadelede aktif rol üstlenen Dünya Bankası gibi kurumlar da politika önerilerinde yoksulların sahip olduğu kaynaklara fazlaca önem vermektedir (González de la Rocha, 2007: 45–46).

Son yılların ekonomik koşulları, gelişmekte olan birçok ülkede emeğin işgücü piyasalarından dışlanmasına ve istihdam olanaklarının da istikrarsızlaşmasına neden olmuştur. Bu koşullar, kentli yoksul hanelerin daha önce geliştirdikleri geçim stratejilerini yaratma kapasitelerini azalmaktadır. Ekonomik yeniden yapılanma ve yeni liberal politikalar yoksulların var olma koşullarını daha da zorlaştırmaktadır. Yoksulluğun kaynakları modeli de ampirik ve teorik olarak geçerliliğini yitirmeye başlamıştır. İçinde bulunduğumuz dönem emeğin dışlanması ve yoksulluğun yoğunlaşmasının sonucu olarak “kaynakların yoksulluğu” nu ifade etmektedir (González de la Rocha, 2007:57).

González de la Rocha (2007:57–59) geçim stratejilerini analiz ettiği dört yapısal koşulu “kaynakların yoksulluğu” açısından tekrar gözden geçirerek şu sonuçlara ulaşmaktadır:

1. *Maaş kazanma olanağı*: Eğer emek kentli yoksullar için en önemli kaynak ise, işgücü piyasalarının emeği dışlamaya yönelik eğilimi yoksulların geçimleri için kaçınılmaz sonuçlara neden olacaktır. Bugün erkeğin işsizliği hanelerin en önemli özelliği haline gelmeye başlamıştır. Birincisi, işsizlik düzenli maaşın kaybedilmesi anlamına gelmektedir ve daha da önemlisi kişinin refahı ve kimliği için önemli olan deneyimlerin ve toplumsal bağların yitirilmesi anlamına gelmektedir. İş bulma zorluklarının devam etmesi hanenin tamamlayıcı gelir sağlama kapasitesini de etkilemektedir. Diğer hane üyelerinin (kadın, erkek ve kız çocuğu) de işgücü piyasalarına katılarak düzenli gelir kazanma olanakları zorlaşmaktadır.

**** Kavramın İngilizcesi “Poverty of Resources” dur.

2. *Küçük meta üretimi ve küçük ticarete emek yatırımı*: İstihdam eksikliği, küçük meta üretimi, küçük ticaret gibi diğer gelir kaynaklarını da aşındırmaktadır. Daha önce haneye gelen düzenli para ile hammadde, ulaşım ve diğer işlere yatırım yapılması mümkün iken, işsizlik diğer hane üyelerinin bu alanlarda iş yapmasını zorlaştırmaktadır. Yoksulluğun kaynakları modelinde, hanede istikrarsız işler ve formel istihdam bir aradadır. Diğer bir deyişle erkeğin maaşı düzenli ve ayrı bir gelir kaynağı iken, kadın veya çocuklar küçük girişimci olarak yeni işler (geçici ve istikrarsız da olsa) kurabiliyorlardı. Yeni durumda, istikrarsız işler ve işsizlik bir arada bulunmaktadır. Çok sınırlı kaynaklarla yaşamak için mücadele eden kent yoksullarının çoğu istikrarsız işler ve işsizlik arasında kalmaktadır.

3. *Tüketim için gerekli mal ve hizmetlerin üretimine emek yatırımı*: Emeğin dışlanması hanenin geçim için gerekli mal ve hizmetlerin üretim kapasitesini azaltmaktadır. Diğer bir deyişle, hanenin tüketimi için gerekli mal ve hizmetlerin karşılanması işgücü piyasalarından elde edilen düzenli gelire dayanmaktadır. Düzenli gelirin azalması hanenin temel ihtiyaçlarının karşılanmasını zora sokmaktadır.

4. *Sosyal değişimden gelen gelir*: İlişki ağlarının kurulmasında iş çevresi oldukça önemlidir. Düzenli gelir kazanma dayanışma ve destek ağlarının yaratılması ve kullanılması üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir. İşsizlik, geçici çalışma, yoksulluğun artması, kentli yoksul haneleri bu toplumsal ilişkilerin dışında bırakmaktadır. Arkadaş, komşu, iş arkadaşı ve akrabalar aracılığıyla mal ve hizmet akışının sağlandığı ve karşılıklılaşma dayanan destek ve dayanışma ağları da zayıflamaktadır.

Yoksul bireyler, haneler ve topluluklar yenilikçi stratejiler ve kaynaklarla ekonomik değişimlere cevap vermektedir. Bununla birlikte yoksul haneler, ekonomik ve toplumsal değişimler karşısında da oldukça hassastır. Hanenin toplumsal düzeni, ekonomi politikalarının ve işgücü piyasalarının eğiliminden doğrudan etkilenmektedir. Çünkü işgücü piyasalarından elde edilen gelir hane refahının temel belirleyicisidir. İstihdamın azalması, hanenin ekonomik ve toplumsal düzeninin sağlanmasını gittikçe zorlaştırmaktadır. Çalışmanın yoğunlaşması, hane üyelerinin özellikle istikrarsız ve düşük gelirli işlerde uzun saatler ve daha çok çalışması, kadın, çocuk ve yetişkinlerin işgücüne katılması, geçimlik faaliyetlerde kadın emeğinin yoğunlaşması, geleneksel hane stratejileri arasında yer almaktadır. Ancak, işsizlik, enformel işgücü piyasalarının doyması ve insanların kendi hesabına çalışabilecek işlerle meşgul olma olanaklarının daralması geleneksel stratejilerin uygulanmasını ciddi düzeyde sınırlamaktadır. Bu sınırlıklar, hanelerin tüketimlerini ertelemelerine ve azaltmalarına neden olurken, gıda gibi en temel ihtiyaçtan vazgeçmek zorunda kalınması ise, hanelerin artık daha başka bir seçeneklerinin olmadığını göstermektedir (González de la Rocha, 2007: 61).

3. YARDIM ALAN HANELER ve “KAYNAKLARIN YOKSULLUĞU”

3.1. Yöntem ve Örneklem

Bu çalışma, belediyelerden yardım alan hanelerin yoksulluk durumu ve yoksullukla başa çıkma stratejilerinde kadınları rolünü anlamaya yönelik 2003 yılının Temmuz ve Ağustos aylarında gerçekleştirilen alan araştırmasına dayanmaktadır. Araştırmanın verileri, Eskişehir’de Tepebaşı ve Büyükşehir Belediyesi’nden gıda, yakacak, eğitim ve nakit yardım alan 300 hane ile yüz yüze gerçekleştirilen görüşme ile toplanmıştır. Görüşülen haneler katmanlı örneklem yöntemiyle her iki belediyeden rastgele 150’şer kişi seçilerek belirlenmiştir. Hanelere uygulanan anket yapılandırılmış ve yarı-yapılandırılmış sorulardan oluşmaktadır.

1.1. Hanelerin Sosyo demografik Arka Planı

Bilgisine başvuru toplam 300 kadından yüzde 72,3’ü evlidir. Kocasını ölmüş kadınların oranı yüzde 11,3, eşinden boşanmış kadınların oranı yüzde 10,3 ve kocasından ayrı yaşayan kadınların oranıysa yüzde 6’dır (Tablo 1). Kadınların kocasından boşanma/ayrı yaşama nedenleri arasında şiddet, erkeğin işsizliği, içki, kumar gibi nedenler ilk sırada yer almaktadır.

Tablo 1: Kadınların Medeni Durumu

	Kişi sayısı	Toplam Yüzde
Evli	217	72,3
Kocasını Ölmüş	34	11,3
Boşanmış	31	10,3
Ayrı Yaşıyor	18	6,0
Toplam	300	100,0

Hanede yaşayan ortalama kişi sayısı 4,75’dir. Hem kadınların hem de erkeklerin yarısından fazlası köy veya kasaba doğumludur. Şehirde doğan kadın ve erkeklerin oranıysa düşüktür. Kadın (%65,1) ve erkeklerin (%67,4) çoğu 30–49 yaş dilimi arasında yer almaktadır. Kadın ve erkeklerin çoğu emek güçlerini kullanabilme potansiyeline uygun yaşta (Tablo 2).

Tablo 2: Yaş Durumu

	Kadın		Erkek	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
19 ve altı	2	0,6	-	-
20–29	51	16,9	21	9,7
30–39	116	38,6	75	34,6
40–49	80	26,5	71	32,8
50–59	28	9,3	37	17,0
60 ve üstü	23	7,6	13	6,2
Toplam	300	100,0	217	100,0

1.2. Eğitim

Kadınların erkeklere göre eğitim düzeyleri düşüktür. Okuryazar olmayan kadınların oranı (% 20,3) erkeklere (%6) göre daha yüksektir. Erkeklerin yüzde 68,7'si, kadınların ise yüzde 59'u sadece ilkokul mezunudur (Tablo 3).

Tablo 3: Eğitim Durumu

	Kadın		Erkek	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Okur Yazar Değil	61	20,3	13	6,0
Okur Yazar	11	3,7	7	3,2
İlkokul Terk	21	7,0	5	2,3
İlkokul Mezunu	177	59,0	149	68,7
Ortaokul Terk	4	1,3	18	8,3
Ortaokul Mezunu	11	3,7	11	5,1
Lise Terk	5	1,7	3	1,4
Lise Mezunu	10	3,3	9	4,1
Üniversite Mezunu	-	-	2	,9
Toplam	300	100,0	217	100,0

Tablo 4'de görüldüğü gibi kadınların yüzde 73,3'ü ve erkeklerin ise yüzde 71,9'u sağlık güvencesine sahiptir. Kadın (%71,5) ve erkeklerin (%75,6) çoğunun sahip olduğu sağlık güvence türü yeşil karttır (Tablo 5). Moser'in (1998) kavramsal çerçevesinde eğitim ve sağlık insan sermayesinin iki önemli unsurunu oluşturmaktadır. Yardım alan hanelerde kadın ve erkeğin eğitim düzeyleri düşüktür. Geçim yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde, hanelerin yoksullukla başa çıkmak için piyasa koşullarında yüksek maaşlı, düzenli ve istikrarlı işler için rekabet edebilecek insan sermayesine sahip olmadıkları söylenebilir.

Tablo 4: Sağlık Güvencesinin Olup Olmadığı

	Kadın		Erkek	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Yok	79	26,3	61	28,1
Var	221	73,3	156	71,9
Toplam	300	100,0	217	100,0

Tablo 5: Sağlık Güvence Türü

	Kadın		Erkek	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
SSK	56	25,3	38	24,4
Emekli Sandığı	3	1,4	-	-
Bağ-Kur	4	1,8	-	-
Yeşil Kart	158	71,5	118	75,6
Toplam	221	100,0	156	100,0

Kadınların yüzde 98,7'si herhangi bir mesleği olmadığını belirtmiştir. Sadece dört kadın mesleğinin terzilik olduğunu söylemiştir. Meslek sahibi erkeklerin oranıysa yüzde 71'dir (Tablo 6). Sıralanan meslekler arasında inşaat işçiliği, fabrikada işçilik, şoförlük ilk sırada yer almaktadır. Ancak erkeklerin meslekleri belli bir eğitimi gerektirmeyen işleri kapsamaktadır. Sahip olunan meslekler erkeklerin eğitim düzeyleriyle örtüşmektedir ve deneyimle edinilmiştir.

Tablo 6: Meslek Durumu

	Kadın		Erkek	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Yok	296	98,7	63	29,0
Var	4	1,3	154	71,0
Toplam	300	100,0	217	100,0

1.3. Göç

Ekonomik zorluk ve geçim sıkıntısı çeken hanelerin gelir getiren iş ve çalışma imkânları yaratabilmek için yaşadıkları bölgeleri terk ederek kentlere ve başka ülkelere göç ettikleri bilinmektedir. Göç, yoksullukla mücadelede sonuçları açısından uzun dönem için alınmış stratejik bir karardır (Engelen, 2002). Göç, yoksulluğa karşı hanenin yaşam koşullarını iyileştirmek ve hane bireylerinin refah seviyesini (eğitim, sağlık vb.) yükseltmek için; yoksul haneler tarafından uygulanan önemli bir stratejidir. Ancak yoksulluk, risk, güvensizlik, gelir yetersizliği gibi nedenler hanelerin göç etmelerine neden olmakla birlikte, göç tek başına hanelerin yoksulluktan kurtulması için yeterli bir koşul değildir (Snel ve Staring, 2001; Güneş, 2009b). “Geçim” ve “yoksulluğun kaynakları” modelinde de ortaya konulduğu gibi, yoksullukla mücadelede göçün başarısı işgücü piyasalarında düzenli gelire ulaşabilecek iş imkânları ve toplumsal dayanışma ağlarının varlığıyla da ilişkilidir.

Toplam 300 hane arasında Eskişehir’e göç ederek yerleşenlerin oranı 73,3’dür..... Hanelerin çoğu Eskişehir’in çevre il ve ilçelerinden göç etmiştir. Hanelerin çoğunun (%60) göç etme nedeni ekonomik zorluklardır. Evlilik, eğitim, sağlık, deprem, kocasıyla anlaşmazlık, kan davası, köyde akrabalar ile anlaşmazlık, iftira, emeklilik, eşin ölümü, kayınvalide ile anlaşmazlık, evlatlık verilme ise diğer göç etme nedenleri arasında yer almaktadır. Göç etme süreleri incelendiğindeyse hanelerin çoğunun 1980 sonrası Eskişehir’e göç ettiği görülmektedir (%82). 1990 sonrası göç edenlerin oranı yaklaşık yüzde 55’dir (Tablo 7).

***** “Kentsel Yoksulluk/Dışlanma (MI), Göç ve İstihdam: Eskişehir’de Belediyeden Yardım Alan Haneler” (Güneş, 2009b) başlıklı makalede göç, istihdam ve yoksulluk/toplumsal dışlanma ilişkisi ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. Bu makaledeyse, hanelerin göç durumu, kadınların ve erkeklerin işgücü piyasalarındaki konumu “kaynakların yoksulluğu” yaklaşımı çerçevesinde analiz edilmektedir.

Tablo 7: Hanelerin Göç Durumu

	Hane Sayısı	Yüzde
1960 – 1969 arası	12	6,0
1970 – 1979 arası	28	13,0
1980 – 1989 arası	59	26,8
1990 sonrası	121	55,0
Toplam	220	100,0

Türkiye’de yapılan kentsel yoksulluk çalışmalarının (Erder, 1996; Işık ve Pınarcıoğlu; Kaygalak, 2001; Adaman ve Keyder, 2006) sonuçları da kent yoksullarının 1980’den sonra göç ettiğini ortaya koymaktadır. “Kaynakların yoksulluğu” modelinde de ortaya konulduğu gibi işgücü piyasalarının yapısal koşulları (işsizlik, düzensiz ve istikrarsız çalışma) hanelerin yoksulluğunu derinleştirmektedir. Stratejik bir karar olarak göç uzun dönemde hanelerin yoksulluktan kurtulmasını sağlayamamıştır.

1.4. Hanelerin Sahip Olduğu Varlıklar

Hanenin/bireyin sahip olduğu varlıklar, yoksulluk çalışmalarında kullanılan göstergeler arasında yer almaktadır. Ayrıca üretken varlık (Moser, 1998) ve fiziksel sermaye (Rakodi, 1999), geçim yaklaşımı tarafından hane stratejileri analizinde kullanılmaktadır. Varlık, satış sonucunda paraya çevrilebilen ve kişiye kâr ve fayda sağlayan mülkiyettir. Konut, toprak, sermaye hisseleri kişisel servetler oluşturan temel varlıklardır. Sahip olunan varlıklar “üretken varlıklar” ve “tüketim varlıkları” olarak üzere iki gruba ayrılırlar. Üretken varlık arasında konut ve toprak gibi varlıklar yer almaktadır. Çünkü konuttan kira, topraktan gelir elde edilebilmektedir. Tüketim varlıkları ise, üzerinden gelir elde edilemeyen, kullanım değerine sahip ve ihtiyaçların karşılanmasına kolaylıklar sağlayan araçlardır. Buzdolabı, çamaşır makinesi, otomobil, kira vermeden oturlan konut tüketim varlıkları arasında yer almaktadır. Tüketim varlıklarının sahipliği ve niteliği yoksullukla mücadelede kadın emeğinin yerinin anlaşılması açısından önemlidir.

a) Konut

Konut, bireyin ve hanenin toplumsal yeniden üretimi için gerekli en temel maddi kaynaklardan biridir. Konut edinme mekanizmalarının piyasaya bağlı olduğu durumlarda, yüksek ve güvenceli gelire sahip olmayan kesim için konut edinme fırsatları zorlaşmaktadır (Aldrich ve Sandhu 1997). İşsiz, düşük ücretli ve düzensiz gelir kazanan kesimler, barınma ihtiyaçlarını, ya enformel (anne-baba-akraba yanında oturma, kaçak konut edinme gibi) ilişki ağlarıyla çözmekte ya da insani yaşam koşullarından uzak kötü konutlarda düşük kira karşılığı oturmaktadır.

Yardım alan hanelerin konut sahipliği incelendiğinde, çoğunun kiracı olduğu görülmektedir (%62,3). Oturdıkları konutun mülkiyetine sahip olanların oranıysa düşüktür (%27). Hanelerin yüzde 10,3'ü ise anne, baba ve akrabalarının konutlarında kira ödemedi oturmaktadır (Tablo 8). “Geçim yaklaşımı” çerçevesinde analiz edildiğinde konut, yardım alan hanelerin yoksullukla mücadelede kullanacakları üretken bir kaynak değildir. Ancak, çok az hanenin konut sorunlarını aile ve akrabalık temelinde kurulan geleneksel destek ve dayanışma ağları aracılığıyla çözmeye çalıştıkları görülmektedir. “Kaynakların yoksulluğu” modelinde ortaya konulduğu gibi dayanışma ve destek ağları kentli yoksul haneler için gittikçe zayıflamaktadır.

Tablo 8: Oturulan Konutun Mülk Durumu

	Hane Sayısı	Yüzde
Kiracı	187	62,3
Kendi Evi	81	27,0
Akraba Mülkü	31	10,3
Diğer	1	0,3
Toplam	300	100,0

Hanelerin yüzde 90'ı tek katlı ve fiziki koşulları yetersiz konutlarda oturmaktadır. Kadınların çoğu (%80,5) hem kendilerine hem de çocuklarına ait ayrı yatak odalarının olmadığını belirtmiştir (Tablo 9). Konutun ısıtılması için belediyeden alınan kömür yardımının yanı sıra, çoğunlukla atık çöp maddeleri, kâğıt, karton parçaları, eski elbise, sokaktan toplanmış maddeler kullanılmaktadır. Tuvaleti evin içinde olmayan hanelerin oranı yüzde 52,3'dür. Konutta ayrı banyosu olmayan hanelerin oranıysa yüzde %71,3'dür (Tablo 10). Bu haneler yıkanmak için genellikle tuvaleti kullanılmaktadır.

Tablo 9: Ebeveyn ve Çocuklar İçin Ayrı Odanın Olup Olmadığı

	Hane Sayısı	Yüzde
Ayrı Ebeveyn Odası Var	14	4,7
Ayrı Ebeveyn ve Çocuk Odası Var	40	13,4
Ayrı Ebeveyn ve Çocuk Odası Yok	240	80,5
Çocukların Ayrı Odası Var	4	1,3
Toplam	300	100,0

Tablo10: Konutun Altyapı Durumu

	Hane Sayısı	Yüzde		Hane Sayısı	Yüzde
Tuvalet Evin İçinde	143	47,7	Banyosu Olan	86	28,7
Tuvalet Evin Dışında	157	52,3	Banyosu Olmayan	214	71,3
Toplam	300	100,0	Toplam	300	100,0

Konut, özellikle ev kadınlarının bütün günlerini ve gelir kazanan kadınların iş dışındaki zamanlarını, hane halkının var olması için gerekli yeniden üretim işlerini gerçekleştirdikleri bir mekândır. Kötü inşa edilmiş, yetersiz altyapı hizmetlerine sahip, sayıca az odadan oluşan konutlar, aile bireylerin uyumak, çalışmak, dinlenmek gibi ihtiyaçlarının karşılanması için yetersizdir. Bu durum, kadınların ev içi emeklerine baskı yaratarak onların ev işlerinde daha çok emek harcamasına neden olurken, onları insani yaşam koşullarından mahrum bırakmaktadır.

b) Tüketim Varlıkları

Tüketim varlıkları, hanenin günlük hayatını kolaylaştıran temel araçlar olarak; hanenin yaşam seviyesinin ve yoksulluk koşullarının anlaşılmasında kullanılan göstergeler arasında yer almaktadır. Tüketim araçları sahipliğinin yanı sıra, bu araçları edinme biçimi ve niteliği de yoksulluğun boyutunun anlaşılması açısından önemlidir. Özellikle kadınların yoksullukla başa çıkmak için emeklerini nasıl kullandıkları ve yoksulluktan nasıl etkilendiklerinin açığa çıkarılmasında tüketim varlıklarının sahipliği ve niteliği önem kazanmaktadır. Diğer bir deyişle, tüketim varlıkları sahipliği, bunların kalitesi ve kadının emek yoğunluğu arasında önemli bir ilişki vardır Yaşam için gerekli temel tüketim araçlarının yokluğu ve/veya kalitesi kadınların ev içinde harcadıkları emek ve zamanı etkilemektedir. Bu aletlerin yokluğu kadınların kendilerini psikolojik olarak da kötü hissetmelerine neden olmaktadır.

Yardım alan hanelerin yüzde 46'sında çamaşır makinesi, yüzde 9,7'sinde televizyon, yüzde 51'inde elektrikli süpürge, yüzde 19'unda buzdolabı, yüzde 25'inde ise ütü yoktur. Hanelerin bir kısmı ikinci el ve/veya kullanılmış ev aletlerine sahiptir. Buzdolabına sahip olanların yüzde 18'i ise ikinci el buzdolabı kullanmaktadır. Sadece bir hane bulaşık makinesine sahiptir. Kadınların yüzde 60'ı bulaşık makinesini gereksiz bir araç olarak görmektedir. Hanelerin hiçbirinde bilgisayar bulunmamaktadır (Tablo 11).

Tablo 11: Elektrikli Ev Aletleri Sahipliği

	Yok	Yüzde	Var	Yüzde	Toplam	Yüzde
Buzdolabı	57	19,0	243	81,0	300	100,0
Bulaşık Makinesi	299	99,7	1	0,3	300	100,0
Çamaşır Makinesi	138	46,0	162	54,0	300	100,0
Televizyon	29	9,7	271	90,3	300	100,0
Elektrikli Süpürge	153	51,0	147	49,0	300	100,0
Ütü	75	25,0	225	75,0	300	100,0
Bilgisayar	300	100	-	-	300	100,0
Cep Telefonu	239	79,7	61	20,3	300	100,0

Ailenin yeniden üretimi için gerekli bu ev araçlarının yanı sıra; hanelerin yatak odası, çocuk odası, yemek odası takımı, salon takımı, cep ve ev telefonu, bilgisayar, bisiklet gibi diğer yaşam kolaylıklarına sahip olup olmadıkları da incelenmiştir. Yardım alan hanelerin çoğunda yatak odası (%86), çocuk odası (%98,7), yemek odası (%98,7) ve salon takımı (%96,3) yoktur. Hanelerin dörtte üçünde vardır (%76,7). Bisikleti olmayan çocukların oranı yüzde 72'dir (Tablo 12).

Tablo 12: Ev Eşyası Sahipliği

	Yok	Yüzde	Var	Yüzde	Toplam	Yüzde
Yatak odası takımı	258	86,0	42	14,0	300	100,0
Yemek odası takımı	296	98,7	4	1,3	300	100,0
Salon takımı	289	96,3	11	3,7	300	100,0
Çocuk odası takımı	296	98,7	4	1,3	300	100,0
Çekyat	70	23,3	230	76,7	300	100,0
Bisiklet	217	72,3	83	27,7	300	100,0

Türkiye’de ev eşyaları ailenin toplumsal statüsünü yansıtmakta ve kadınların toplum içindeki “evkadını” konumunu etkilemektedir. Eşyaların düzenlenmesi, misafirlere yapılan ikram, evin temiz tutulması çalışan ve çalışmayan kadınlar arasında ev kadınlığının göstergeleridir ve kadınlar arasında rekabete dönüşmektedir (Ayata, 1988). Kadınların çoğu bir evde yatak odası takımı (84%), çocuk odası takımı (85%), yemek odası takımı (79%) ve salon takımının (80%) olması gerektiğini düşünmekte ve bunlara sahip olmadıklarından dolayı kendileri kötü hissetmektedir.

2. KADIN EMEĞİ VE “KAYNAKLARIN YOKSULLUĞU” (NUN) İDARESİ

Bu çalışmada “hane geçim stratejileri” kavramına eleştirel bir mesafeden yaklaşılmaktadır. Çünkü kavram, hem yoksulların kaynaklarına fazlaca önem vermekte (Gonzalez de la Rocha, 2007) hem de yetersiz kaynakları “idare etmek” için yoksullukla mücadele eden kadın emeğinin yükünü ve sömürsünü gizlemektedir. Kadınlar, geçim için gerekli mal veya hizmetlerin karşılanması için yetersiz hane gelirini, gıda, giysi, temizlik maddeleri, yakacak, elektrik/su tüketimi ve ulaşım gibi temel ihtiyaçların karşılanması için “idareli kullanmak” zorunda kalmaktadır. “İdareli kullanmak”, “idare etmek” birçok durumda ihtiyaçlardan (hanenin ihtiyaçlarının yanı sıra, kadının kendi özel ihtiyaçları da) tamamen vazgeçmek anlamına gelmektedir. Kadınlar, çoğu zaman tüketilen ürün ve hizmetlerin kullanımından kısıntıya gitmekte ve bazı ürünleri ev içinde kendi emekleriyle üreterek “kaynakların yoksulluğu” nu idare etmektedir.

Bundan sonraki alt bölümlerde kadınların yoksulluğa karşı verdikleri mücadele,

hanenin temel ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan yardım başvurusu, kadınların gelir getiren işlerde emeklerini kullanma biçimleri, eviçi kadın emeğinin yoğunlaşması, yaşam maliyetlerinin aşağıya çekilmesi, geçimlik üretim, kadınların kişisel ihtiyaçlardan vazgeçmesi ve paranın kullanılması temelinde incelenmektedir.

4.1. Yardım Başvurusu

Mingione (1987) yoksullukla başa çıkma stratejilerinde kaynakları ikiye ayırmaktadır. Birincisi, hane içi kaynakları içermektedir. İkinci ise, hane dışı kaynakların kullanılmasıdır. Hane dışı kaynaklar arasında devlet, özel kuruluşlar, sivil toplum kuruluşları, yerel topluluklar, akraba, arkadaş gibi formal ve enformel kurumlar yer almaktadır.

Hane içi kaynakların gittikçe daralması, kentli yoksul haneleri hane dışı kaynaklara yönlendirmektedir. Yardım alan haneler örneğinde görüldüğü gibi, Türkiye’de yardıma bağlı yaşamını sürdüren hane sayısı son yıllarda artmaya başlamıştır. Yaşamını yardıma bağlı sürdüren hane sayılarındaki artışın önemli nedenlerinden biri yoksulluğun ve geçim sıkıntısının artmasıdır. Ancak, yardım alanların sayılarındaki artışın alt gelir gruplarına devlet veya belediyelerce yapılan yardımların artmasıyla da ilişkili olduğu söylenebilir. Bilgisine başvuru alan kadınların yüzde 93’ü yardım başvurusunu kendileri yapmıştır (Tablo 13).

Tablo 13: Yardım Başvurusunu Kimin Yaptığı

	Sayı	Yüzde
Kadının Kendisi	279	93,0
Kocası	4	1,3
Kadın ve kocası birlikte	8	2,7
Muhtar	3	1,0
Tanıdık	4	1,3
Diğer	2	0,7
Toplam	300	100,0

Kadınların yüzde 64,5’i, “kocaları utandığı ve çekindiğı için” kendilerinin yardım almak için başvurduklarını belirtmiştir (Tablo 14). Kadınlar kültürel olarak evin geçiminden kendilerini sorumlu görmektedirler (Bora, 2002). Yardım almak için bu kurumlara başvuran ve her gün yemek kuyruklarında bekleyenlerin çoğunu kadınlar oluşturmaktadır. Ailenin geçiminden ideolojik olarak erkeklerin sorumlu tutulması ve evin geçimini sağlamada yaşadıkları başarısızlık ve zorluklar onlar üzerinde toplumsal ve kültürel bir baskının oluşmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, erkekler için yardım almak ve/veya yardım almak için başvuruda bulunmak “gurur” ve “onur” meselesine dönüşmektedir.

Tablo 14: Kadınların Yardım Başvurusunu Yapma Nedeni

	Sayı	Yüzde
Kocasını utandırdığı, çekindiği için	127	64,5
Kocasını çalışıyor, vakti yok	21	10,7
Kocasını hasta, engelli	23	11,7
Kocasını sinirli	4	2,0
Kocasını sorumsuz	10	5,1
Eşiyle kavgalı olduğu için	2	1,0
Diğer	10	5,1
Toplam	197	100,0

Geleneksel ilişki ağları yardım başvurusu yapılmasında oldukça önemlidir. Kadınların çoğunluğu (77%) belediyenin yardım verdiği bilgisine arkadaş, komşu, akraba, tanıdık gibi birincil ilişkiler aracılığıyla ulaşmışlardır (Tablo 15). Haneler düzenli olarak gıda, yakacak ve giysi yardımı almaktadır. Çok az hane para yardımı almaktadır. Alınan yardım türleri arasında gıda ve yakacak ilk sırada yer almaktadır.

Tablo 15: Belediyenin Yardım Verdiği Bilgisinin Kaynakları

	Sayı	Yüzde
Arkadaş-komşu	190	63,3
Akraba	23	7,7
Muhtar	56	18,7
Çocuğun okulundan	8	2,7
Aşevinden yardım alan tanıdıklardan	8	2,7
Belediyede çalışan tanıdıklardan	10	3,3
Kendim araştırdım öğrendim	3	1,0
Diğer	2	0,7
Toplam	300	100,0

Belediye çocukların okul ihtiyaçlarının karşılanmasında da yardımcı olmaktadır. Kadınların çoğu (%78) yardım aldıklarını çevresinden gizlememektedir. Kadınların bir kısmı ise, yardım aldıklarını özellikle kendi aileleri ve yakınlarıyla paylaşmamaktadır. Bunun nedenlerinden biri ise kocalarının ailenin geçimini sağlama konusunda başarısız olmalarıdır. Yoksulluk koşullarında kadınlar geleneksel cinsiyet rolleri altında ezilmekte ve erkeğe yüklenen evi geçindirmekle sorumlu birey rolünün başarısız olarak algılanmasından rahatsızlık duymaktadırlar. Kadınlar dışarıda gelir getiren işlerde çalışmasalar bile, evin geçiminde önemli bir rol üstlendikleri bilinmektedir. Ancak kadının eviçi emeği erkeğin gelir getirici faaliyeti kadar önemli görülmez. Yoksulluk koşullarında kadınların yaptıkları yardım başvurusu eviçi emekleri gibi görünmemektedir.

4.2. Gelir Getirici İşler

Hane stratejileri araştırmalarında (Chant, 1994; Demir, 1994; Gonzalez de la Rocha, 1994; ODTÜ, 2000, Kalaycıoğlu ve Rittersberger-Tılıç, 2002; Rakodi, 1991) yoksul

hanelerde erkeğin çalışmasının yanı sıra diğer hane üyelerinin de işgücü piyasalarına katılarak hanenin refahını yükseltmeye çalıştıkları belirtilmektedir. Özellikle de “yoksulluğun kaynakları” modelinde hane refahının yükselmesi erkeğin düzenli maaşı ve ek gelir getiren işlerde harcadığı yoğun emek ve uzun zamana ve ayrıca kadınların ve çocukların çalışması sonucunda elde edilen gelire dayanmaktadır.

Görüşülen hanelerde erkeklerin yüzde 31,8’i işsizdir (Tablo 16). Çalışan erkeklerin yarısı (%50,7) başkasının yanında geçici olarak çalışmaktadır. Ücret-Maaş karşılığı çalışan erkeklerin oranı yüzde 36’dır. Kendi işi enformel emek kategorisinde yer alan erkeklerin oranı yüzde 10’dur. Kendine ait düzenli bir işi olanların erkeklerin oranı ise çok düşüktür (% 3). Yardım alan hanelerde erkeklerin çoğu düzenli, örgütlü ve güvenceli işlerden yoksundur. İstihdamın geçici olması ve düzensizliği, hanelerin geçimleri için gerekli gelirin istikrarsız olmasına neden olmaktadır. Ayrıca ücretli çalışanların kazançları da oldukça düşüktür ve asgari ücretin altında kalmaktadır.

Tablo 16: Erkeklerin İstihdam Durumu

	Kişi Sayısı	Yüzde
İşsiz	69	31,8
Çalışıyor	135	62,2
Emekli	13	6,0
Toplam	217	100,0

Tablo 17: Erkeklerin İş Deneyimi

	Sayı	Yüzde
Ücret-Maaş karşılığı çalışan	49	36
Kendi işi düzenli	4	2,9
Kendi işi enformel	14	10,3
Başkasının yanında geçici çalışıyor	69	50,7
Toplam	136	100,0

Hane stratejileri yazınında (Chant, 1994; Gonzalez de la Rocha; 1994; Rodrigues, 1994; Florence, 1996; Moser, 1998; Jaiyebo, 2003) düşen reel ücretler, erkeğin işsiz kalması ve kötüye giden ekonomik koşullar ve kadınların gelir getiren işlerde çalışmaya başlamaları arasında önemli bir ilişki kurulmaktadır. Diğer bir deyişle, erkeğin işgücü piyasalarındaki olumsuz konumu kadınların hanenin refahını yükseltmek için çalışmaya başlamasına neden olmaktadır. Yardım alan hanelerde, kadınların çoğu (%75) yaşamının bir döneminde gelir getiren bir işte çalışmıştır ve iş buldukça geçici işlerde çalışmaya devam etmektedir. Ancak kadınlar gelir açısından istikrarlı olmayan işlerde çalışmaktadır. Yaptıkları işler arasında mevsimlik işçilik, temizlik, evde parça başı iş (dantel, örgü vb), çocuk, hasta ve yaşlı bakıcılığı gibi işler yer almaktadır. Kadınların yaptıkları işler arasında mevsimlik işçilik ilk sırada yer almaktadır (%38). Temizlik (%35,3) ve evde parça başı iş yaparak (%28) gelir kazanan kadınların oranı da mevsimlik işçilik yapanların

oranına yakındır. Kadınların hepsi ekonomik zorluklar, hayat pahalılığı, geçim sıkıntısı, kocalarının işsizliği ve istikrarsız kazançları ailenin geçimi için yeterli olmadığından çalışmaya başladıklarını belirtmişlerdir.

Kadın yoksulluğunun analiz edildiği çalışmalarda da belirtildiği (Daly, 1989; Payne, 1991) gibi, kadınlar çoğu toplumsal olarak düşük statülü işlerde çalışmaktadır ve yaptıkları bu işler ev içindeki konumlarıyla örtüşmektedir. Kadınların ev içinde yaptığı çocuk bakımı, yemek, temizlik, alışveriş gibi günlük işler ve bu işlere harcadığı zaman, eğitim düzeyleri, yaşları, ev içinde tanımlanan kadın ve erkek rollerinin ideolojik olarak benimsenmesi, eğitim düzeyleri, yaşları, işgücü olarak emek piyasasında yer almalarını etkilemektedir (Ecevit, 1990; Crompton, 1997; Lordoğlu ve Minibas, 1999, Güneş, 2006).

Yoksulların kaynaklarına fazlaca önem veren hane geçim stratejileri yaklaşımlarının tersine; yardım alan hanelerde kadınların toplumsal konumu, en önemli kaynakları olan emeğin niteliği, toplumsal ve kültürel yapılar, işgücü piyasalarının yapısal özellikleri kadınların hane refahını yükseltmek için verdikleri mücadeleyi olumsuz etkilemektedir. Yardım alan hanelerde hem erkeğin hem de kadının işgücü piyasalarındaki konumları “kaynakların yoksulluğu” modeli ile paralellik göstermektedir. Bu modelde belirtildiği gibi, işsizlik, geçici, düzensiz ve istikrarsız çalışma biçimleri hanelerin yoksullukla mücadelesini zora sokmakta ve hanelerin yoksulluğunu derinleştirmektedir.

4.3. Kadınların Eviçi Emeği

Kadınlar ailenin yeniden üretimi için ev içinde yoğun emek harcamaktadırlar. Emek gücünün yeniden üretimi (üretim sırasında tüketilen işgücünün ertesi güne hazır hale getirilmesi) için gerekli mal ve hizmetlerin tedarik edilmesi, bunların üretimi ve tüketilebilir hale getirilmesi (alışveriş, yemek pişirmek, ev temizliği, çamaşır yıkamak, ütü, bulaşık vb. işler), gelecek kuşakların yetiştirilmesi (çocuk bakımı ve yetiştirilmesi), yaşlı ve hastaların bakımı ev içinde kadın emeği üzerinden gerçekleşmektedir. Yoksulluk koşullarında kadınlar ev içinde ailenin bakımı ve geçimi için gerekli üretim faaliyetlerinde yoğun emek harcamaktadırlar (Ecevit, 1998:67; Gonzalez de la Rocha, 1995:19-21).

Yardım alan hanelerde kadınlar temizlik (ev temizliği, çamaşır yıkama vb.), mutfak işleri (yemeğin hazırlanması, bulaşık vb.), sobanın yakılması, suyun alımı eve taşınması, çocukların bakımı, yetiştirilmesi; gıda alışverişi, giysi alışverişi ve faturaların ödenmesi gibi işlerde yoğun emek ve zaman harcamaktadır (Tablo 18 ve Tablo 19).

Tablo 18: Evde İşleri Kimlerin Yaptığı

	Temizlik		Mutfak İşleri		Sobanın Yakılması		Su Taşınması		Çocukların Bakımı	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Kadın	202	67,3	197	65,7	247	82,3	226	75,3	243	85,9
Kocası	-	-	1	,3	9	3,0	9	3,0	-	-
Çocuklar	10	3,3	11	3,7	5	1,7	19	6,3	11	3,9
Kadın/ Kız Çocuklar	74	24,7	77	25,7	20	6,7	29	9,7	18	6,4
Kadın/ Kocası	14	4,7	11	3,7	16	5,3	15	5,0	8	2,8
Diğer	-	-	3	1,0	3	1,0	0,2	0,7	3	1,1
Toplam	300	100,0	300	100,0	300	100,0	300	100,0	283	100,0

Tablo 19: Alışveriş ve Fatura Ödemelerini Kimlerin Yaptığı

	Gıda Alışverişi		Giysi Alışverişi		Faturaların ödenmesi	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Kadın	189	63,0	166	55,3	161	53,7
Kocası	12	4,0	14	4,7	65	21,7
Çocuklar	9	3,0	8	2,7	16	5,3
Kadın/Kız Çocuklar	46	15,3	49	16,3	20	6,7
Kadın/Kocası	38	12,7	47	15,7	25	8,3
Diğer	6	2,0	16	5,3	13	4,4
Toplam	300	100,0	300	100,0	300	100,0

Yardım alan hanelerin çoğunda bu işlerin yapılmasında kız çocuklarının annelerine yardımcı oldukları gözlemlenmiştir. Eskişehir’de 2005 yılında 105 kadının bilgisine başvurularak farklı emek kategorileri açısından kadın yoksulluğunun incelendiği başka bir araştırmada (Güneş, 2006), ağır koşullarda geçici ve düzensiz çalışan birçok kadının ev işlerinden şikâyetçi olsa da bu işleri yapmak zorunda kaldığı belirtilmektedir. Ayrıca yeniden üretim faaliyetleri, kadın ve erkek tarafından eşit şekilde paylaşılmak yerine kız çocukları ve akraba emeği kullanılarak yerine getirilmektedir. Kadınlar, ideolojik olarak yeniden üretilen toplumsal cinsiyet rollerinden dolayı; ev işlerinin sorumlusu olarak kendilerini görmektedir. Aynı araştırmada, gelir kazanan kadınların çoğunun, ev işlerini kadın ve erkeğin birlikte paylaşması gereken işler olarak düşündüğü ancak erkeklerin bu işleri yapmamasından dolayı kadınların zorunlu olarak bu işleri yaptıkları

ortaya konmaktadır. Yardım alan hanelerde de kadınlar ev işlerinin sorumlusu olarak kendilerini görmektedir. Kadınların çoğu hem her gün aşevinden düzenli yemek almakta hem de ev işlerinde yoğun emek harcamaktadır.

4.3.1. Geçimlik Üretim

Yoksullukla başa çıkma stratejilerinden biri hane içi kaynakların yoğun olarak kullanılmasıdır. Gıda, giysi gibi mal ve hizmetlerinin hane içinde üretilmesini buna örnek olarak verebiliriz (Snel ve Staring, 2001). Hane içi kaynakların geçimlik mal ve hizmetlerin üretilmesinde kadın emeği önemli bir oynamaktadır. Diğer bir deyişle, piyasadan elde edilen mal ve hizmetlerin maliyetlerinin aşağıya çekilmesinde kullanılan kadın emeği ev içinde geçimlik malların üretiminde de yoğun olarak kullanılmaktadır. Ancak kadınlar arasında evde geçimlik ürünlerin üretilme oranları düşüktür. Yine de kadınlar arasında ailenin geçimi ve satın almamak için ev içinde üretilen ürünler arasında ekmek (52%), mantı (60%), tarhana-erişte (40%), turşu (77%), salça (37%), konserve (31%) ve reçel (40%) ilk sırada yer almaktadır (Tablo 20). Özellikle salça, konserve ve reçel üretiminin maliyeti yüksektir ve kadınlar bu ürünleri parasızlıktan dolayı daha az üretmektedir (Tablo 20).

Tablo 20: Geçimlik Üretim

	Evde Üretim Sayı	Yüzde	Üretmem Sayı	Yüzde	Toplam	Yüzde
Ekmek	156	52,0	144	48,0	300	100,0
Mantı	179	59,7	121	40,3	300	100,0
Tarhana-erişte	121	40,3	179	59,7	300	100,0
Reçel	120	40,0	180	60,0	300	100,0
Turşu	230	76,7	70	23,3	300	100,0
Salça	111	37,0	189	63,0	300	100,0
Konserve	92	30,7	208	69,3	300	100,0

Tablo 21: Evde Gıda Üretimi Yapmama Nedenleri

	Sayı	Yüzde
Malzeme Pahalı-Parasızlık	288	96,0
Zaman Yok	4	1,3
Yapmasını Bilmiyor	4	2,7
Toplam	300	100,0

Ankara’da kentli yoksul hanelerin geçinme stratejileri üzerine yapılan bir alan araştırmasında (ODTÜ, 2000) kadınların hanenin geçimi için ev içinde gıda üretiminde buldukları belirtilmektedir. Ancak yardım alan hanelerde kaynakların yetersizliğinden dolayı geçimlik üretim daha az yapılmaktadır. “Kaynakların yoksulluğu” (Gonzalez de la Rocha, 2007) modelinde de belirtildiği gibi eviçi geçimlik ürünlerin üretilmesi görece olarak haneye düzenli bir gelir akışıyla sağlanabilmektedir. Oysa yardım alan haneler eve düzenli bir maaşın gelmemesinden dolayı hem eviçi geçimlik ürünlerin üretilmesinde zorluk yaşamakta hem de yaşamlarını gıda, yakacak gibi yardımlara bağlı sürdürmektedirler.

4.3.2. Yaşam Maliyetlerinin Aşağıya Çekilmesi

Tüketim kalıpları, sosyolojik olarak tarihsel ve kültürel bir içeriğe sahip olduğu için mekanik olarak da doğrudan gelir seviyesini yansıtmaz. Ancak gelir seviyesi, tüketim kalıplarına uygun ürünlerin alınmasında etkilidir. Gelir seviyesi yükseldikçe hanelerin piyasada üretilen mal ve hizmetlere ulaşımı kolaylaşır. Ekonominin yükselme dönemlerinde gıda, giysi ve dayanıklı tüketim mallarına olan talepte artmaktadır. Ancak ekonomik krizlerin, işsizliğin ve gelir seviyesinin düştüğü zamanlarda haneler eğitim, sağlık, gıda, giysi gibi temel ihtiyaçların tüketilmesinde kısıntıya gitmektedir (Gonzalez de la Rocha, 1995).

Yardım alan hanelerde de gıda, giysi, elektrik, su kullanımı, ulaşım, iletişim, ısınma gibi temel ihtiyaçların karşılanmasında kısıntıya gidilmektedir. Hanenin temel ihtiyaçlarının karşılanması konusunda kısılmasında kadın emeği önemli bir rol oynamaktadır. Kadınların çoğu gıda malzemelerini, sebze ve meyve ihtiyaçlarını genellikle pazardan ve ucuz dükkânlardan karşılamakta ve pazar kapandıktan sonra arta kalan ürünleri toplamaktadır (Tablo 22). Haneler sabah kahvaltısında genellikle çay, ekmek ve yanında en az bir çeşit (margarin, peynir, zeytin, vb.) besin tüketmektedirler (Tablo 23). Diğer yoksulluk çalışmaları da (Rodriguez, 1994; Gonzales de la Rocha, 1995; Florence, 1996) hanelerin satın alma gücü azaldığı için, kadınların süt, yumurta, peynir, et, balık, pirinç, bal, meyve gibi ürünlerin tüketiminde kısıntıya gittiği ve bunların düzenli tüketilemediklerini ortaya koymaktadır.

Tablo 22. Gıda Alışverişinin Nereden Yapıldığı

	Sayı	Yüzde
Yiyecek alamıyor	5	1,7
Pazardan	66	22,0
Ucuz Yerlerden	186	62,0
Pazardan Topluyor	12	4,0
Hepsi	16	5,3
Bakkal	15	5,0
Toplam	300	100,0

Tablo 23. Genellikle Kahvaltıda Tüketilen Gıda ürünleri

	Sayı	Yüzde
Çorba, çay ve ekmek	24	8,3
Akşamdan kalan yemek	11	3,7
Çay, ekmek ve yanında bir çeşit yiyecek (margarin, salça, patates)	123	41,0
Çay, ekmek ve yanında en az iki çeşit yiyecek (zeytin, peynir, margarin, salça, patates)	138	46,0
Kahvaltı yapmıyor	4	1,3
Toplam	300	100,0

Kadınlar genellikle hane bireylerinin giysi ihtiyaçlarını karşılamak için mahalle pazarlarını tercih etmektedir. Kadınlar özellikle pazara ucuzluğundan dolayı geç saatlerde çıkmaktadır. Bazı kadınlar giysi ihtiyaçlarının karşılanmasında, aile ve akrabalar arası dayanışma ve yardımlaşma ilişki ağları kullanmaktadır. Türkiye’de yapılan bazı yoksulluk araştırmalarında da yoksullukla mücadelede, toplumsal ilişki ağlarıyla bağlantıya geçen kadın emeğinin rolünün altı çizilmiştir (ODTÜ, 2000; Baysu, 2002; Kalaycıoğlu ve Rittersberger-Tılıç 2002). Hanelerde ikinci el kullanılmış giysi tüketimi yaygındır. Bu hanelerin bir kısmı, giysi (ikinci el kullanılmış) ihtiyaçlarını belediyeden sağlanan yardımlarla karşılamaktadır.

Gıda ve giysi ihtiyaçlarının karşılanması ve tüketiminde yapılan kısıntının yanı sıra kadınların çoğu elektrik (%92,4) ve su kullanımında (%78,7), ulaşım maliyetlerinin aşığıya çekilmesinde (%97,3), telefonun kullanılması (%97,7) ve evin ısıtılmasında (%97) kısıntıya gitmektedir (Tablo 21).

Tablo 21: Elektrik, Su, Ulaşım, telefon ve Isınmadan Kısıntı Yapılıp Yapılmadığı

	Kısıntı yaparım	Yüzde	Kısmam	Yüzde	Toplam	Yüzde
Elektrikten	268	92,4	22	7,6	290	100,0
Sudan	222	78,7	60	21,3	282	100,0
Ulaşımından	292	97,3	8	2,7	300	100,0
Telefondan	171	97,7	4	2,3	175	100,0
Isınmadan	291	97	9	3,0	300	100,0

Klasik yoksulluk çalışmalarında konutta elektrik, su, yol gibi altyapı hizmetlerinin olup olmaması ve bu tür hizmetlere erişebilirlik düzeyi yoksulluk göstergeleri arasında yer almaktadır. Örneğin, güvenli ve temiz suya erişim yoksulluğun temel göstergelerinden

biridir (Birleşmiş Milletler, 1997). Ancak bu tür çalışmalarda elektrik, su gibi hizmetler maliyetlerini düşürmek için kadın emeğinin verdiği çabaya dikkat çekilmemektedir. Kamusal hizmet alanında devlet girişimciliğinin özelleştirilmesi bu hizmetlerinin maliyetlerini yükseltmiştir. Piyasalaşan kamusal hizmetler hanelerin yaşam maliyetlerini yükseltmiştir.

Elektrikten kısıntı yapan hanelerin yaşam maliyetlerini aşağıya çekme biçimleri ise genellikle şöyledir: Kadınlar genellikle çamaşırı ellerinde yıkamakta, evi temizlerken elektrikli süpürge yerine çalı süpürgesi kullanmaktadır. Haneler sadece bir odanın ışığı yakarak geceleri genellikle televizyon ışığında oturmaktadır. Kışın buzdolabı çalıştırılmaz. Su sobanın üzerinde ya da bahçede kovanın içinde güneş enerjisi ile ısıtılmakta. Düşük voltaj lamba kullanılmaktadır. Evde olan elektrikli ev aletleri çok az kullanmakta. Hava kararmadan haneler genellikle ışık yakmamaktadır.

Kadınların yaşam maliyetlerini aşağıya çekmek için suyu kullanma biçimleri şöyledir: Kadınlar su ihtiyaçlarını tulumbadan karşılarken, çamaşır makinesini nadiren kullanmakta, gereksiz yere su akıtmamakta, bulaşıkları akıtma su yerine leğende durulamaktadırlar. Ayrıca kadınlar çoğu ulaşım giderlerinden tasarruf etmek için iş ve alışveriş için otobüs ve tramvaya binmek yerine yürümeyi tercih etmek zorunda kalmaktadır.

Kadınların ısınmadan tasarruf etmek için uygulamak zorunda kaldıkları yollar arasındaysa şunlar yer almaktadır: Sadece bir odaya soba kurma, az miktarda odun, kömür yakma, soğuk gelen yerleri kapatma, çocukların olmadığı saatte sobayı yakmama, ucuz kömür kullanma, atık maddeler yakma, kömürün külünü ısıtıp tekrar yakma, yakılan kömürün artıklarını süzüp tekrar ısınmak için kullanma, yakılacak madde yoksa yorganın altında oturma, aile bireylerinin kalın giysilerle (palto, kaban vb.) evde oturması.

4.3.3. Kişisel İhtiyaçlarından Vazgeçme

Yoksulluğu gelir/tüketime dayalı makro düzeyde analiz eden klasik yoksulluk çalışmaları, hane içine kaynakların aktarılması, aktarılan kaynakların tahsisi ve bölüşüm ilişkilerini açığa çıkarmada sınırlılıklara sahiptir. Oysa aile içinde kaynakların bölüşümü ve tüketiminde toplumsal cinsiyet ve yaşa dayalı eşitsizlikler yaşanmaktadır (Folbre, 1986; Dwyer ve Bruce, 1988, Kabeer, 1991). Hane içinde maliyet/fayda hesabı, fedakârlık rolü, farklı güç dağılımı dikkate alındığında bütün aile üyelerinin ortak faydayı sağladığını söylemek zorlaşmaktadır (Moen ve Wethington, 1992; Nelson ve Smith, 1999).

Birçok niteliksel araştırma kadınların yiyecek tüketiminde öncelikleri çocukları ve eşlerine bıraktıklarını ortaya koymaktadır (Land, 1983; Charles ve Kerr, 1987; Brennen

ve Wilson, 1987; Graham, 1987, Güneş, 2006). Bu çalışmada da, gıda tüketiminde hane içinde toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin yaşandığı gözlemlenmiştir. Yardım alan hanelerde kadınların tamamına yakını, yiyecek tüketiminde önceliği çocuklarına ve kocalarına bırakmaktadır. Kadınlar özellikle eve az miktarda giren gıda ürünlerinin (et, meyve gibi) tüketiminde önceliği çocukları ve kocalarına bırakmaktadır. Klasik yoksulluk çalışmalarının haneyi piyasa ekonomisinin önermeleri çerçevesinde değerlendiren ilkeleri, özellikle de hanenin ortak refahını azamiye çıkarmak için kaynakların hanedeki bireyler tarafından eşit şekilde bölüştürüldüğü varsayımı, kadınların diğer kaynakların tüketiminde olduğu gibi yiyecek tüketiminde de kendi önceliklerinden vazgeçmelerini açıklamakta yetersizdir.

4.3.4. Paranın Kullanımı

“Yeni Ev Ekonomisi” yaklaşımı, hanenin ortak refahını azamiye çıkarmak için kazancın hane üyeleri arasında eşit bir şekilde bölüştürüldüğü ve bütün üyelerin karar sürecindeki tercih haklarının eşit olduğunu varsaymaktadır. Oysa gerekli mal ve hizmetlerin karşılanmasında harcanan para, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri içermektedir. Paranın idaresi ve kontrolü toplumsal cinsiyet ilişkilerini içerir. Hane içinde alınan kararlar, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri ve çatışmaları içermektedir. Hane stratejileri analizlerinde ataerkil güç ilişkileri de dikkate alınmalıdır. Erkekler parayı “kontrol” ederken, kadınlar parayı “idare” etmektedir (Daly, 1989). Özellikle yoksul hanelerde, ihtiyaçların karşılanması için az veya “olmayan paranın” idaresi kadınların sorumluluğundayken, hanenin geliri yükseldikçe bunun denetim ve kontrolü erkeğin eline geçmektedir. Parayı idare etmek kadınlar için ağır bir yük ve stresli bir iş iken, yüksek gelirin kontrolü erkeğin gücünü ifade etmektedir (Payne, 1991; Pahl, 1980).

Hanenin yiyecek (% 83), giysi (%75), ev eşyası (%69), çocukların okul ihtiyaçlarının (%76) karşılanması ve paranın harcanmasında çoğunlukla kadınlar karar vermektedir. Ancak, haneye gelen gelir miktarı çok düşük olduğu için, kadınlar az miktarda para ile aile ihtiyaçlarının karşılanmasında yoğun stres yaşamaktadır. Kıt kaynakların idare edilmesi, kadınların ruhsal ve fiziksel sağlıklarını olumsuz etkilemekte ve az miktar parayla ailenin mutfak ihtiyacını karşılayamamak, kadınlar için sıkıntılı ve stresli bir sürece dönüşmektedir (Payne, 1991; Cropmton, 1997).

3. SONUÇ

Bu çalışmada, yoksullukla başa çıkmada “hane geçim stratejileri” kavramına eleştirel bir mesafeden yaklaşmıştır. Çünkü kavram yoksulların kaynaklarına fazlaca önem vermekte ve yetersiz kaynakları “idare etmek” için yoksullukla mücadele eden kadın emeğinin yükünü gizlemektedir. Kadınlar geçim için gerekli mal ve hizmetlerin

karşılanması için olmayan veya yetersiz hane gelirini, gıda, giysi, temizlik maddeleri, yakacak, elektrik/su tüketimi ve ulaşım gibi temel ihtiyaçların karşılanması için “idareli kullanmak” zorunda kalmaktadır. “İdareli kullanmak”, “idare etmek” birçok durumda ihtiyaçlardan (hanenin ihtiyaçlarının yanı sıra, kadının kendi özel ihtiyaçları da) tamamen vazgeçmek anlamına gelmektedir. Kadınlar çoğu zaman tüketilen ürün ve hizmetlerin kullanımından kısıntıya gitmekte ve bazı ürünleri ev içinde kendi emekleriyle üreterek “kaynakların yoksulluğu” nu idare etmektedir.

Yardım alan hanelerde kadın ve erkeklerin çoğu emek güçlerini kullanabilme potansiyeline uygun yaşıdadır. Kadın ve erkeğin eğitim düzeyleri düşüktür. Geçim yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde, iş gücü piyasalarında yüksek maaşlı, düzenli ve istikrarlı işler için rekabet edebilecek insan sermayesine sahip olmadıkları görülmektedir. Erkeklerin meslekleri eğitim düzeyleriyle örtüşmektedir.

Hanelerin çoğu Eskişehir’e 1980 sonrası göç ederek yerleşmiştir. Geçim sıkıntısı ve ekonomik zorluklar göç etme nedenleri arasında ilk sırada yer almaktadır. Yoksullukla mücadelede göçün başarısı işgücü piyasalarında düzenli maaşa ulaşabilecek iş imkânları ve toplumsal dayanışma ağlarının varlığıyla ilişkilidir. “Kaynakların yoksulluğu” modelinde de ortaya konulduğu gibi işgücü piyasalarının yapısal koşulları (işsizlik, düzensiz ve istikrarsız çalışma) hanelerin yoksulluğunu derinleştirmektedir. Stratejik bir karar olarak göç uzun dönemde hanelerin yoksulluktan kurtulmasını sağlayamamıştır.

Hanelerin çoğu tek katlı ve fiziki koşulları yetersiz konutlarda oturmaktadır. Oturulan konutun mülkiyetine sahiplik oranı düşüktür. Hanelerin çoğu kiracıdır ve bir kısmı da akraba konutlarında kira ödemedi oturmaktadır. “Geçim yaklaşımı” için konut, fiziksel bir sermaye olarak hanelerin yoksullukla başa çıkmasında önemli bir varlıktır. Oysa yardım alan haneler için konut hanelerin yoksullukla mücadelede kullanacakları üretken bir kaynak değildir. Ancak çok az hane barınma sorununu geleneksel destek ve dayanışma ağları aracılığıyla çözmeye çalışmaktadır. “Kaynakların yoksulluğu” modelinde de belirtildiği gibi dayanışma ve destek ağları kentli yoksul haneler için gittikçe zayıflamaktadır.

Yardım alan hanelerde erkek işsizliği, düzensiz, istikrarsız işlerde çalışma ve gelir yetersizliği hanenin temel ihtiyaçlarının karşılanmasını zorlaştırmaktadır. Bunun sonucu olarak haneler gıda, yakacak, giysi, eğitim, nakit gibi yardımlara bağlı yaşamlarını sürdürmektedir. Yoksullukla mücadelede haneye gelen yardımların sağlanmasında kadınların önemli bir rolü vardır. Çünkü erkekler için yardım almak ve/veya yardım almak için başvuruda bulunmak “gurur” ve “onur” meselesidir.

Yoksullukla başa çıkmak için kadınların çoğu iş buldukça geçici ve düzensiz

işlerde (mevsimlik işçilik, temizlik, evde parça başı iş (dantel, örgü vb), çocuk, hasta ve yaşlı bakıcılığı vb) çalışmaktadır. Kadınlar yaptıkları bu işlerde sosyal güvenceye sahip değildir. Yaş, eğitim seviyesi, eviçi sorumlulukları kadınların geçici, düzensiz ve güvencesiz işlerde çalışmalarını etkileyen faktörlerdir.

Kadınların hemen hepsi yetersiz barınma koşullarında, hanenin geçimi için gerekli mal ve hizmetlerin temini, kaynakların kullanımı ve tüketilebilir hale getirilmesi ve idaresi konusunda emeklerini yoğun bir biçimde kullanarak yoksullukla mücadele etmektedirler. Hanenin geçimi için mücadele eden kadınlar aynı zamanda kendi özel ihtiyaçlarından vazgeçmek zorunda kalmaktadır. Bu da yoksulluk koşullarında kadınların daha çok ezilmesine, ikincil ve eşitsiz konumlarının derinleşmesine neden olmaktadır.

Kaynakça

- Adaman, F. ve Ç. Keyder (2006), *Türkiye’de Büyük Kentlerin Gecekondu ve Çöküntü Mahallerinde Yaşanan Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma*
ec.europa.eu/employment_social/social_inclusion/docs/2006/study_turkey_tr.pdf
Erişim tarihi: 7.02.2006
- Ayata, S. (1988), “Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı”, *Toplum ve Bilim*, 42 (Yaz): 5–25
- Aldrich, B. ve Sandhu, R. (1997), *Housing the Urban Poor*, London:Zed.
- Becker, G.S. (1965), “A Theory of the Allocation Time”, *Economic Journal*, 75: 493–517
- Baysu, G. (2002), *Looking at Women’s Poverty in Poor Households*, Basılmamış Master Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Birleşmiş Milletler. (1997), *Human Development Report 1997: Concepts and Measurement of Human Development*, OUP: New York.
- Bora, A. (2002), “Olmayanın Nesini İdare Edeceksin?:Yoksulluk, Kadınlar ve Hane”, N. Erdoğan (Der.), *Yoksulluk Halleri: Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı Yayınevi.
- Brannen, J. ve G. Wilson (1987), *Give and Take in Families in Resources Distribution*, London: Allen and Unwin.
- Charles, N. ve M. Kerr (1987), “Just the Way It Is: Gender and Age Differences in Family Food Consumption”, J. Brannen and G. Wilson (Der.), *Give and Take in Families: Studies in Resources Distribution*, London: Allen and Unwin.
- Crompton, R. (1997), *Women and Work in Modern Britain*, New York: Oxford University Press Inc.
- Chant, (1991), *Women and Survival in Mexican Cities Perspectives on Gender, Labour Market and Low Income Households*, Manchester and New York: Manchester University Press.
- Chant, S. (1994), “Women, Work and Household Survival Strategies in Mexico, 1982-1992: Past Trends, Current Tendencies and Future Research”, *Bulletin of Latin American Research*, 13 (2): 203-233.
- Chambers, R. ve G.R. Conway (1992), *Sustainable Rural Livelihoods: Practical Concepts for the 21st century*, IDS Discussion Paper No. 296: IDS, Brighton.
- Daly, M. (1989), *Woman and Poverty*, Dublin: Attic Press.

- Dwyer, D. ve J. Bruce (1988), *A Home Divided: Women and Income in the Third World*, Stanford: Stanford University Press.
- Demir, E. (1994), "1980 Sonrası Türkiye'de Uygulanan Ekonomi Politikaların Kent Emekçi Ailelerin Geçim Stratejileri Üzerine Etkisi", *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler - 1*. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Ankara, Sosyoloji Derneği, 357-366.
- Ecevit, Y. (1998), "Küreselleşme, Yapısal Uyum ve Kadın Emeginin Kullanımında Değişmeler", F. Özbay (Der), *Küresel Pazar Açısından Kadın Emeginde ve İstihdamında Değişmeler: Türkiye Örneği*, İstanbul: T.C. Başbakanlık-Kadın Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü ve İnsan Kaynağı geliştirme Vakfı.
- Ecevit, Y. (1990), "Kentsel Üretim Sürecinde Kadın Emeginin Konumu ve Değişen Biçimleri", Ş. Tekeli (Der.), *Kadın Bakış Açısından Kadınlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 117-128.
- Erder, S. (1996), *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Engelen, T. (2002), "Labour Strategies of Families: A Critical Assessment of An Appealing Concept", *IRSH*, 47: 453-464
- Florence, B.E. (1996), "After Revolution: Neo-Liberal Policy and Gender in Nicaragua", *Latin America Perspective* 23(1):27-48.
- Folbre, N. (1986), "Cleaning House: New Perspectives on Households and Economic Development", *Journal of Development*, 22(1): 5-40.
- Gonzalez de la Rocha, M. (2007), "The Construction of the Myth of Survival", *Development and Change*, 38(1): 45-66
- Gonzalez de la Rocha, M. (2001), "From the Resources of Poverty to the Poverty of Resources? The Erosion of a Survival Model", *Latin American Perspectives*, 28 (4):72-100
- Gonzalez de la Rocha, M ve Barbara B. Grant (1995), "The Urban Family and Poverty in Latin America", *Latin American Perspectives*, 22 (2):12-31
- Gonzalez de la Rocha, M. (1994), *The Resources of Poverty: Women and Survival in a Mexican City*, Oxford: Blackwell.
- Graham, H. (1987), "Being Poor: Perceptions and Coping Strategies of Lone Mothers", J. Brannen ve G. Wilson (Der.) *Give and Take in Families: Studies in Resources Distribution*, London: Allen and Unwin.
- Güneş, F. (2009a), "Türkiye'de Yeni Liberal Ekonomi Politikaları ve Krizlerin Kadınların Emek Piyasası ve Ev içinde Emek Kullanma Biçimleri Üzerindeki Etkileri", *Finans Politik ve Ekonomik Yorumlar Dergisi*, 46 (532): 15-28
- Güneş, F.(2009b), "Kentsel Yoksulluk/Dışlanma (MI), Göç ve İstihdam: Eskişehir'de Belediyeden Yardım Alan Haneler", *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, T.C. Selçuk Üniversitesi İ.İ.B.F 9 (18):449-470
- Güneş, F. (2006) , *Woman's Labor and Poverty: The Case of Eskişehir in Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: ODTÜ.
- Hareven, T.K. (1991), "The History of the Family and Complexity of Social Change", *American Historical Review*, 96: 95-124
- İşık, O. ve M.M. Pınarcıoğlu (2001), *Nöbetleşe Yoksulluk Sultanbeyli Örneği*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jaiyebo, O. (2003), "Women and Household Sustenance: Changing Livelihood and Survival Strategies in the Peri-Urban Areas of Ibadan", *Environment and Urbanization*, Vol.15, No: 1: 111-120.
- Kabeer, K. (1991), *Gender, Production and Well-Being: Rethinking the Household Economy*, IDS Discussion Paper No. 288, Brighton: IDS.
- Kalaycıoğlu, S. ve H. Rittersberger-Tılıç (2002). "Yapısal Uyum Programlarıyla Ortaya Çıkan

- Yoksullukla Başetme Stratejileri” A. Alpay (Der.), *Kentleşme Göç ve Yoksulluk*, Dikmen, İmaj yayıncılık:197–247.
- Kaygalak, S. (2001), “Yeni Kentsel Yoksulluk ve Yoksulluğun Mekânsal Yoğunlaşması: Mersin Demirtaş Mahallesi Örneği”, *Praksis 2* (Bahar): 124–172.
- Krantz, L. (2001), *The Sustainable Livelihood Approach to Poverty Reduction, February, Swedish International Development Cooperation Agency, Report, Sweden: Sida.*
- Land, H. (1983), “Poverty and Gender: The Distribution of Resources within Families”, *M. Brown, The Structure of Disadvantage*, London: Heinemann.
- Lingman, L. (2005), *Structural Adjustment, Gender and Household Survival Strategies: Review of Evidence and Concerns*,
<http://www.umich.edu/~cew/PDFs/pubs/lingamrept.pdf> Erişim: 11.12.2009
- Mingione, E. (1987), “Urban Survival Strategies, Family Structure and Informal Practices”, M.P. Smith ve J.R. Foggin (Der.), *The Capitalist City: Global Restructuring and Community Politics*, Oxford: Basil Blackwood Ltd.
- Miranda, C. (2002), *Sustainable Livelihoods Approach: Concept And Practice*, 1–7.
http://www.devnet.org.nz/conf2002/papers/Cahn_Miranda.pdf Erişim: 13.09.2009
- Moen, P. ve E. Wethington (1992), “The Concept of Family Adaptive Strategies”, *Annual Review of Sociology*, 18: 233–251
- Moser, C. (1996), *Confronting Crisis: A Comparative Study of Household Responses to Poverty and Vulnerability in Four Poor Urban Communities*, World Bank Environmentally Sustainable Development Studies and Monographs Series no. 8.
- Moser, C. (1998), “Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies: The Assess Vulnerability Framework”, *World Development*, 26 (1) :21–45
- Muthwa, S. (1994), “Female Household Headship and Household Survival in Soweto”, *Journal of Gender Studies*, 3 (2):65–175
- Nelson, M.K. ve J. Smith (1999), *Working Hard and Making Do. Surviving in Small Town America*, London: University of California Press.
- ODTÜ (2000), *Kentsel Yoksulluk ve Geçinme Stratejileri-Ankara Örneği*, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Basım İşleri.
- Pahl, J. (1980), “Patterns of Money Management Within Marriage”, *Journal of Social Policy*, 9(3): 313-335.
- Payne, S. (1991), *Women, Health and Poverty: An Introduction*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Rakodi, C. (1991), “Women’s Work or Household Strategies?”, *Environment and Urbanization*, 3 (2):38–45
- Rakodi, C. (1999), “A Capital Assets Framework for Analyzing Household Livelihood Strategies: Implications for Policy”, *Development Policy Review*, (17): 315-342
- Rodriguez, L. (1994), “Housing and Household Survival Strategies in Urban Areas: A Case Study of Solanda Settlement, Quito, Ecuador”, F.Meer (Der.), *Poverty in 1990s: The Responses of Urban Women*, UNESCO and International Social Science Council: Paris, 135-150.
- Rosas, R.E. (2002), “Women and Survival Strategies in Poor Urban Contexts: A Case Study from Guadalajara, Mexico”, *JDSI*, 18 (2–3):81–108
- Sen, A. (1981), *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford: Clarendon Press.
- Schmink, M. (1984), “Household Economic Strategies: review and Research Agenda”, *Latin American Research Review*, 19 (3):87-101

- Snel, E. ve R. Staring (2001), "Poverty, Migration and Coping Strategies", *Focaal-European Journal of Anthropology* 38: 7–22
- Tilly, L.A. (1979), "Individual Lives and Family Strategies in the French Proletariat", *Journal of Family History*, 4: 137–152
- Tilly, L.A. (1987), "Beyond Family Strategies, What?", *Historical Methods, A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History*, 20 (3): 123–125.
- Viazzo, P.P ve K.A. Lurch (2002), "Anthropology, Family History, and the Concept of Strategy", *IRSH*, 47:423–452
- UNDP (1999), *Sustainable Livelihoods Documents: Introduction, Overview and Sustainable Livelihoods: Concepts, Principles and Approaches to Indicator Development*.
<http://www.undp.org/sl> Erişim Tarihi: 1.11.2001
- Wallace, C. (2002), "Household Strategies: Their Conceptual Relevance and Analytical Scope in Social Research", *Sociology*, 36 (2): 275–292
- World Bank (1990), *World Bank Development Report 1990: Poverty*, New York: Oxford University Press.

YOKSULLUKLA BAŞA ÇIKMA STRATEJİLERİ, “KAYNAKLARIN YOKSULLUĞU” VE KADIN EMEĞİ

Bu makalenin temel amacı, yardım alan hanelerde kadınların yoksulluğa karşı nasıl mücadele ettiklerini analiz etmektir. Hane stratejileri kavramı, özellikle 1980 sonrası gelişmekte olan ülkelerde; yeniden yapılanma politikaları ve ekonomik krizlerin yoksullaştırıcı etkileriyle hanelerin nasıl başa çıktıklarını anlamak için kullanılmaktadır. Geçim stratejisi analizinde insanlar yoksulluğun pasif kurbanları yerine üretken ve aktif aktörler olarak görülmektedir. Ancak yoksulluğa karşı geliştirilen stratejiler hanelerin sahip olduğu kaynaklar ve içinde buldukları yapısal koşullardan bağımsız değildir. Bu çalışmada “hane geçim stratejileri” kavramına eleştirel bir mesafeden yaklaşılmaktadır. Çünkü kavram hem yoksulların kaynaklarına fazlaca önem vermekte hem de “kaynakların yoksulluğu” nu “idare etmek” için yoksullukla mücadele eden kadın emeğinin yükünü gizlemektedir. Bu inceleme Eskişehir’de belediyelerden yardım alan 300 hane üzerine yapılan alan araştırmasına dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Geçim Stratejileri, Kaynakların Yoksulluğu, Kadın Emeği

Abstract

STRATEGIES FOR COPING WITH POVERTY, “POVERTY OF RESOURCES” AND WOMAN’S LABOUR

This article mainly aims to analyze fighting methods against poverty, of the women of the households who get relief. The concept of household strategies is used for understanding how households cope with the impoverishing impacts of restructuring policies and economic crisis especially in the developing countries since eighties. In the survival strategies analysis, people are considered as productive and active actors instead of being passive victims of poverty. However strategies developed against poverty are not independent from own resources of the households and structural condition they live in. This study has a critical approach to the concept of household survival strategies, since this concept overrates the resources of the poor and disguises the load on the labor of women who fight against poverty in order to “manage” the “poverty of resources”. This study based on the field research made on 300 households that get relief from the municipalities in Eskişehir.

Key words: Survival Strategies, Poverty of Resources, Woman’s labor

YENİ UFUKLAR DERGİSİNDE BATILILAŞMA ve AYDIN TARTIŞMASI (1952–1976)*

Ümüt Akagündüz**

Orhan Burian tarafından Şubat 1952’de ilk sayısı çıkartılan Ufuklar dergisi, Mart 1953’e kadar yayınlanmış, kurucusunun ani vefatı sonrasında Ekim 1953’e kadar yayın hayatına ara vermek zorunda kalmıştır. Burian’ın vefatı sonrasında Vedat Günyol, onun vasiyetini göz önünde bulundurarak Ekim 1953’te Ufuklar dergisini Yeni Ufuklar adı altında kurucusu Orhan Burian olmak üzere yeniden çıkartmaya başlamıştır. Ufuklar adı altında 14 sayı çıktıktan sonra Yeni Ufuklar adını alan dergi, Kasım 1976 yılına kadar 275 sayı çıkmış, bu tarihte yayın hayatı sona ermiştir. 1953–1976 yılları arasında derginin yayımına ilki Mayıs 1971-Ekim 1971, ikincisi ise Temmuz 1976-Kasım 1976 olmak üzere iki kez ara verilmiştir. Ayrıca Temmuz-Ağustos-Eylül 1957, Eylül-Ekim 1958, Eylül-Ekim 1959, Kasım-Aralık 1959, Mayıs-Haziran 1960, Ekim-Kasım 1960, Aralık-Ocak 1961, Şubat-Mart 1961, Nisan-Mayıs 1961 sayıları birleştirilerek çıkartılmıştır. Aylık Sanat-Fikir Mecmuası, Aylık Sanat-Fikir Dergisi, Eleştiri ve Deneme Dergisi, Aylık Sanat ve Düşünce Dergisi gibi alt başlıklar derginin yayın sürecinde kullanılmıştır (Gelir, 2007: 34–37). Dergide edebi açıdan şiir, makale, hikâye, roman,

* Bu makale Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı danışmanlığında hazırlanan “Yeni Ufuklar Dergisi Perspektifinde Türkiye’de Düşünce Hayatı (1952–1965)” adlı Yüksek Lisans tezinden ve 1976 yılına kadar dergide yayınlanmış olan Batılılaşma ve Aydın konulu metinlerden yararlanılarak, genişletilerek hazırlanmıştır.

** Araş. Gör.; Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi.

deneme, anı, gezi, tiyatro, günlük, mektup, röportaj, tartışma, açikoturum, bildiri, fabl, haber, türkü, masal, destan, alanlarında yazılar bulunmaktadır. Düşünce alanında Doğu-Batı arasındaki farklar, Batılılaşma, aydının durumu, Mavi Anadoluculuk, hümanizma, varoluşçuluk gibi konular, iktisadi ve sosyal alanlardaysa planlama, işçi sorunu, şehirleşme, toprak reformu ve nüfus artışı gibi konular tartışılmıştır. Sanatçı ve düşünürlerin belli bir konu hakkındaki fikirlerini açığa çıkartmak için yapılan soruşturmalar, 1952–1965 yılları arasında dergide önemli yer tutmuştur. Sonuncusu 1974'te olmak üzere 15 tane soruşturma yapılmıştır. 1960'lı yıllara kadar bu soruşturmaların içeriğini edebiyat, Doğu-Batı, aydın, Batılılaşma gibi başlıklar belirlerken yine aynı konular ön planda olmak üzere 1960 sonrasında iktisadi ve sosyal noktalar da değerlendirilmiştir. Sıralı bir şekilde soruşturmaları verdiğimizde anlatmak istediğimiz süreç netlik kazanacaktır. Nisan 1954'te Batı mı Doğu mu?, Temmuz 1954'te Gelenekler Üzerine, Kasım-Aralık 1954'te Dil, Ocak 1955'te Soruyoruz Aydınlar, Haziran 1955'te Tarih, Ekim 1955'te Oyuncu ve Tiyatro, Nisan-Mayıs 1956'da Sinema, Şubat 1958'de Çocuk ve Anne-Baba İlişkisi, Eylül-Ekim 1959'da Soruyoruz Softalık, Ekim-Kasım 1960'ta Toprak Reformu, Nisan-Mayıs 1961'de Nüfus, Mayıs 1962'de Suça Yönelen Çocuklar, Haziran 1963'te Toplum, Şehir, Yapı Sorunları, Mart 1964'te İşçi Sorunu, Ekim 1974'te Kültür konuları üstüne soruşturmalar yapılmıştır.

Derginin zengin bir kadrosu bulunmaktaydı. Kadrosunda bulunan yazarların bir kısmı şunlardır: A.Teleme, Adnan Adıvar, Adnan Binyazar, Afşar Timuçin, Ahmet Cemal, Ahmet Oktay, Asım Bezirci, Atalay Yörükoğlu, Attila İlhan, Azra Erhat, Bedii Eroğlu, Burhan Arpad, Cavit Orhan Tütengil, Cengiz Gündoğdu, Ceyhun Atuf Kansu, Çetin Altan, Demir Özlü, Demirtaş Ceyhun, Edip Cansever, Ekrem Sağkol, Emel Dilman, Engin Aşkın, Fakir Baykurt, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Ferit Celal Güven, Ferit Edgü, Fethi Naci, Feyyaz Kayacan, Fikret Otyam, Gülten Kazgan, Güner Sümer, Güneş Altıntaş, Güzin Asım, H. Meran, Halide Edip Adıvar, Halikarnas Balıkcısı, Halit Çakır, Haydar Kazgan, Hayrettin Uysal, Hilmi Yavuz, Hüseyin Erdem, İhsan Atar, İlhan Berk, İlhan Selçuk, İsmet Zeki Eyuboğlu, Kamuran S. Yüce, M. Başaran, M.Cevdet Anday, M.Karabulut, Masis Kürkçügül, Mehmet H. Doğan, Mehmet Seyda, Metin Gümrükçü, Mina Urgan, Musa Baran, Muzaffer Buyrukçu, Muzaffer Erdost, Necati Cumalı, Nedim Gürsel, Nermin Uygur, Nermin Menemencioğlu, Nurullah Ataç, Oğuz Arıkanlı, Orhan Burian, Orhan Çubukçu, Orhan Duru, Orhan Kemal, Ö.Faruk Toprak, Özdemir İnce, Rauf Mutluay, Ruşen Hakkı, Sabahattin Eyuboğlu, Sabri Altınel, Sait Faik, Sami N. Özerdim, Samim Kocagöz, Selahattin Batur, Selim İleri, Sezer Tansuğ, Suat Taşer, Talayhan Soy Türk, Talip Apaydın, Turgut Akın, Turhan Doyran, Vedat Günyol, Vildan Aksu, Yılmaz Pütün.

Dergide çeviriler önemli yer tuttuğundan birçok ünlü Batılı düşünürün çalışması çevrilerek okura tanıtılmıştır: Albert Bayet, Albert Camus, Babeuf Gracchus, Bernard Shaw, Bertolt Brecht, Bertrand Russell, Borchert Wolfgang, David Shub, Diderot, E. E. Cummings, E. M. Forster, Emily Dickinson, Federico Garcia Lorca, Florian, Franz

Kafka, G.K. Chesterton, Gabriel Garcia Lorca, George Sarton, Georges Lefranc, Henri Lefebvre, Herman Melville, Homeros, J.W. Bruegel, Jean Paul Sartre, Karl Marx, La Fontaine, Lucretius, Montaigne, Otto Spies, Ovidius, Pablo Neruda, Prévert Jacques, Raul Valery, René Char, Robespierre, Roland Barthes, T.S. Eliot, Troçki, Voltaire (Gelir, 2007: 35–36).

Yukarıda verdiğimiz yazar kadrosu derginin zengin altyapısını gözler önüne sermektedir. Bu altyapıya katkılarıyla doğrudan etki eden üç kişi dikkat çekicidir. Derginin kurucusu ve manevi babası olan Orhan Burian, onun ölümünden sonra çabalarıyla derginin uzun yıllar düşünce tarihimizdeki sürekliliğini korumasını sağlayan Vedat Günyol ve dergideki düşünsel birikimin gideceği yolu fikirleriyle biçimlendiren Sabahattin Eyuboğlu. Orhan Burian özellikle edebiyat ve tarih çalışmalarına odaklanmış, dürüstlüğü, haksızlığa karşı duruşu, tavizsiz fikir özgürlüğüne ve görev duygusuna verdiği önem ve insancılığıyla çevresindekileri etkilemiştir. Zaten onun bu kişiliği, derginin çıkış noktası olmuştur. Edebi kişiliği yanında Burian'ın dikkat çeken özelliği tarihe ilgisidir. Son dönem çalışmalarında tarih-edebiyat ilişkisini değerlendiren Burian, irdelenmemiş bir tarih-edebiyat birikiminin bulunduğunu, bu birikimin hümanist bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini savunmuştur. Ona göre toplumsal koşullar tarihte belirleyicidir. Eğer toplumsal koşullar dikkate alınmazsa tarihçilik, kuru tarih bilgisinden öteye geçemezdi. Türkiye'yi gezen Edward Webb, John Sanderson, Thomas Dellam ve Fynes Moryson adlı İngiliz seyyahlarının görüşlerini inceleyip bu seyyahların zihninde yer edinen Türk imajına dikkat çekmiştir. Burian'ın 1952'de yayınladığı “Babiâli Nezinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello'nun Muhtırası” adlı çalışması tarih incelemesinin nasıl yapılması gerektiği hakkında farklı ve önemli bir örnektir. Burian'ın yaptığı bir başka tarih çalışmasıysa Türk düşmanı olarak tanıtılan George Gordon Byron'u aklama çabasıdır, ona göre Byron Yunan davasına katılmıştır ama Türkleri karalamamıştır. Erken bir dönemde klasik tarih anlayışından uzak bir çizgi çizen Burian, vefat etmeden önce Halil İnalçık ile beraber Osmanlı tarihi yazmayı planlamaktaydı (Arık, Mart 1953; Arıkan, Mayıs 1993; Günyol, Mart 1953; H.Adivar, Mayıs 1955; Şensuvaroğlu, Mart 1953; Taşer, Mart 1953).

Orhan Burian'ın vasiyetini yerine getiren Vedat Günyol olmasaydı Yeni Ufuklar uzun soluklu bir yayın hayatına sahip olamazdı. Burian, ölmeden önce kız kardeşi aracılığıyla derginin çıkmaya devam etmesi için Vedat Günyol'a 1000 lira gönderir. Bu para derginin Günyol tarafından 25 yıl boyunca çıkartılmasına yardımcı olur. Günyol, sadece fikirleriyle değil basım sürecinde yaptığı fiziksel katkılarla da dergiye hayat verir. Günyol'un da dergiye şekil veren çıkış noktası hümanizmdir (Oğan, Kasım 1997; Şensuvaroğlu, Mart 1953). Günyol, Hümanizmi, merkeze yerleştirerek Batı ile Doğu, yerel ile evrensel ve eski ile yeni arasında sistemli bir düşünsel altyapı yaratmayı hedefleyen bir yayın organı arzulamaktaydı. Yeni Ufuklar, onun bu arzusunun yansımasıdır. Günyol, Yeni Ufuklar paralelinde Çan Yayınları'nı kurmuştur. Bu yayınevinde Batılı düşünürlerin çalışmaları çevrilerek Tercüme Bürosu'nun geleneği devam ettirilmiştir. Yayın hayatımızı belli

bir düzen verip bilimde somut gerçeklere dayanılmasına yol açan, yerel ile evrenselin kültürel alışverişini sağlayan Çan Yayınları kültür ve edebiyatımıza yenilikler getirdi. Daha ilk yıllardan itibaren Günyol'un bağınaz düşünceden uzak, hümanist, bu dünyacı fikir adamlarının çevirilerine yöneldiğini görmekteyiz. Aslında dergide yazdığı yazıların süreç içinde aldığı şekil, derginin yayın hayatındaki değişmeyi bizlere yansıtmaktadır. Özellikle 1960'tan sonra geri kalmışlığımızın altında yatan zihinsel altyapıyı ön plana çıkartan eleştirel yazıları ile düşünce tarihimizin boşluklarından birisini doldurmuştur (Anday Mart 1973; Erhat, Nisan 1974; Ertop, Kasım 1997; Rifat, 1999; Seyda, Aralık 1966).

Doğu ve Batı uygarlıklarının bütünleştirilmesi, Türk dilinin ve tarihinin kökeninin açığa çıkartılıp evrenselleştirilmesi, ulusallaştırılması, çağdaş bilimsel düşünce anlayışının hâkim hale getirilmesi, Anadolu köylüsünün merkezileştirilmesi... Sabahattin Eyuboğlu denildiğinde genel çerçevede bunlar akla gelmektedir. Yeni Ufuklar dergisinin düşünsel altyapısını belirginleştiren makalelerin çoğu ona aittir. Bu hümanist, Anadoluçu, çağdaşlaşma taraftarı düşünürümüz savunduğu bütüncül batılılaşmayla Batı'nın arkasında bulunan Antik Yunan kültürünün esas sahibinin Anadolu olduğunu iddia eder. Bu sebeple hümanizmle bütünleşmiş Batılı dünya görüşünün Batı'nın klasik yazarlarının ışığı altında Türk okuruna tanıtılması için Vedat Günyol ile birlikte uzun soluklu bir çeviri maratonuna girişir. Yeni Ufuklar'da yazdığı yazılarda softalara, kara aydınlara ve para babalarına karşı bir tavır takınarak Anadolu insanının önündeki en büyük engelin bunlar olduğunu söylemiştir. Aslında onu hümanist tavrıyla evrenselliğe, Anadoluçuluk tavrıyla yerelliğe hitap eden, evrensele açıldıkça uluslaşmanın yolunu arayan, bir düşünür olarak tanımlayabiliriz (Araz, Mart 1973; Eyuboğlu, 1996; Tütengil, Mart 1973; Velidedeoğlu, Mart 1973; Yavuz, Mart 1973).

Düşünce ve dergicilik tarihimizin güçlü kalemlerini kadrosunda barındıran Yeni Ufuklar, uzun soluklu yayın hayatı boyunca değişime verdiği önemle tanınmıştır. Daha derginin ilk sayısında Orhan Burian fikirsel, bilimsel, edebi alanlarda yaşanan değişikliklere açık olmanın önemine değinerek, yeni hayat koşullarının yeni fikirler getirdiğini, dergilerin başlıca görevinin de bu yeni fikirleri yansıtmak olduğunu belirtmiştir.(İmzasız, Şubat 1952: 1)

Yücel dergisi kapandığında savunduğu hümanizma sahipsiz kalır. Burian, Yücel'in kapanmasının yarattığı boşluğun doldurulabilmesi için onun savunduğu hümanizmi merkeze alan Ufuklar dergisini çıkartmaya karar verir. Zaten dergi ilk sayısından itibaren Yücel'i takip eden okurların ilgisini çeker. Yücel'in bin abonesinin üç yüz tanesinin Ufuklar'a ilk günden abone olması bu durumu açıkça göstermektedir. Ama okurlardan ziyade Yücel'in yazı kadrosunun dergiye ilgisi dikkat çekicidir. Yücel'de yazan pek çok kişi Ufuklar'ı kendisine yakın hissederek yazı kadrosuna dâhil olmuştur (Günyol, Kasım 1976; Uçarol, Kasım 1976).

Yeni Ufuklar, Demokrat Parti'nin 1950'li yıllarda şekillendirdiği siyasi atmosfer içinde yayın hayatına başlamıştır. Bu dönemde Türk entelektüellerinin pek çoğu siyasi

nedenlerle bilimsel çalışma yayınlamamışlardır.1950–1960 yılları arasından düşünsel gelişme yokmuş gibi görünmesinin altında bu yatmaktadır. Dönemin siyasi karakteri düşünsel karakteri de etki altına almış, muhafazakâr, dindar dergiler eskisinden daha fazla düşünce hayatımızda yer edinmiştir. Yeni Ufuklar, bu süreç içinde 1950’li yılların kısır düşün ortamını, Batı’nın canlı, yaratıcı, yapıcı fikrinsel ve sanatsal gelişmelerinden yararlanarak zenginleştirmek, farklılaştırmak istemiştir. Aslında dergi tek parti döneminde şekillenen düşünsel ortamı savunarak, akla ve bilime değer veren zihniyeti geliştirerek, devrimlere rağmen canlandırılmak istenen öte dünyacı anlayışı eleştirmekteydi (Erhat, Kasım 1976; Kayalı, 2005).

60’lı yıllarda doğa bilimlerinden gelen düşünürlerin, sosyal bilimlerle ilgilenmesi düşünce hayatımızda bir mekanikleşmeye yol açmıştır. İlk yıllarında edebi ve düşünsel kaygıları merkeze alan dergi, 1960 sonrasında iktisadi, sosyal konulara da ağırlık vermiştir. Düşünsel altyapıyı ortaya çıkaran konularsa eskisinden daha keskin irdelenmiştir. Sol düşüncenin sesini duyurması, Türkiye gerçeklerinin bilimsel kafayla değerlendirilmesine ve soyuttan somuta, romantiklikten gerçekliğe geçilmesine yardımcı olmuştu (Günyol; Kasım 1976; Kayalı, 2005). Özellikle 1960’tan sonra sol düşüncenin kazandığı hız 50’li yılların Kemalistlerinin sosyalistleşmesine, 70’li yıllarda ise bu sosyalistleşen Kemalistlerin anti-Kemalistleşmesine yol açmıştır. İşte dergi, bu süreçten doğrudan etkilenmiştir. Ancak üstyapıcı kültür solculuğu yerini altyapıcı eylem solculuğuna bırakınca, aydınların Yeni Ufuklar’a bakışı değişmiştir. Aslında dergi ılımlı, sağduyulu, Atatürkçü, demokratik bir çizgi üstünde yürümekteydi. İlerleyen süreçte Marksçı eylemi kendisine amaç edinen aydın okur kitlesi, pasif tutumu nedeniyle onu eleştirecektir. Özellikle insan sevgisinin burjuva özentisi, burjuva tuzağı sayılması çıkış noktasını hümanist gelenekten alan dergi için yaralayıcı olmuş, bu sebeple dergi Marksizm’in insancılığının pek çok kuramla karşılaştırıldığında daha fazla olduğunu iddia etmiştir. Bu noktada Marks, tek tek insanların mutluluğundan geçerek bütün insanların mutluluğuna varılacağına inanan hümanist bir kuramcıydı (Günyol, Kasım 1976; İlhan, Kasım 1976; Günyol, Şubat 1974; Kayalı, 2004).

“Batı mı, Doğu mu?” soruşturmasının 1954 yılında yapılması derginin Batılılaşma tartışmasına erken bir tarihte girdiğini göstermektedir. Soruşturmaya katılanların yanıtları derginin Batılılaşmaya yaklaşımını göstermektedir. Tarık Zafer Tunaya, “Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri” adlı çalışmasında Batılılaşmayı bütüncül ve kısmi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tunaya’ya göre Doğu’yu ve skolâstik felsefeyi kabul etmemek, gericilikle savaş, kültürel ikiliği ortadan kaldırmak, akıl ve bilimi merkeze almak bütüncül batılılaşmanın temel özellikleridir. (Tunaya, 1999) Dergide, Batılılaşma paralelinde yazılan makaleleri incelediğimizde Yeni Ufuklar’ın bütüncül batılılaşmayı savunduğunu, Batı’ya karşı hayranlık beslediğini söylememiz mümkündür. Ancak hayranlığın sınırlarını belirleyen Batı’nın demokrasi, eşitlik, özgürlük ve hümanizma kavramlarıydı.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa’da 19. yüzyılda ortaya çıkan, 20. yüzyılda

somutlaşan düşünsel altyapı eleştirilmeye başlanmıştır. Son çeyreğinde her alanda köklü dönüşümlerin yaşandığı 19. yüzyılda kitlelerin zihni milliyetçilik, sosyalizm, Darwinizm, liberalizm ve pozitivism gibi kavramlar tarafından bulanıklaşırken tren, radyo, telgraf gibi teknolojik yenilikler bu dönüşümün kendinden önceki yüzyıllar ile karşılaştırıldığında muazzam bir hıza sahip olmasını sağlamıştır. Mesela 1871’de milli birliğini kazanan Almanya, ideolojisini Orta Avrupa’nın içlerine yaymasını sağlayan demiryolları sayesinde İngiliz-Fransız ekseninde toplanan statükoyu tehdit eden emperyalist bir güç haline gelmiştir. Benzer bir durum ABD için de geçerlidir. O da liberalizmin, geniş coğrafyasına yayılmasını sağlayan ulaşım ve iletişim araçlarından yararlanmıştır. Bu hızlı değişim-dönüşüm sürecinde 19. yüzyıl insanı bilim ve teknikte yaşanan gelişmelerin yaşam kalitesini artıracığına inanmaktaydı. Fakat hiç de düşünüldüğü ya da hayal kurulduğu gibi olmadı. 20. yüzyılda yaşanan iki büyük savaşın meydana getirdiği yıkım, bilim ve tekniğe aydınların şüpheyle yaklaşmasına neden olmuştu. Bu şüphe manevi değerlerden yararlanan bir düşünsel savunma mekanizmasının gelişmesine yol açmıştır. Pek çok kişiye göre bilim ve tekniğin, insanlığı yeni felaketlere sürüklemesine bu savunma mekanizması engel olacaktı.

Batı’daki manevileşmeye ülkemizde ilk dikkat çeken Peyami Safa’dır. Ona göre artık 19. yüzyılda pozitivismin yarattığı mekanik Batı düşüncesini tasfiye ederek kendisini maneviyat ile yenilemeye çalışan canlı, yepyeni bir Batı bulunmaktadır (Safa, 1953). Yukarıda anlattığımız bu yeni Batı anlayışını savunan düşünürler, Batı’nın tekniğinin alınmasını yeterli görmekteydi. Onlara göre Batı’nın makineleri alınabilirdi; ama düşünce anlayışı alınamazdı; çünkü Batı’nın düşünce anlayışı dine saldırdığından yanında ahlaksızlığı getirmekteydi (Eyuboğlu, Kasım 1963; Günyol, Nisan 1954).

Yeni Ufuklar, maneviyata dayanan Batı’nın alınması fikrini eleştirerek ona karşı cephe almıştır. Dergiye göre manevi değerlerin arkasına sığınarak, akıl ve bilim etkisizleştirilerek, din hâkim unsur haline getirilmekteydi. Maneviyatçı bilim anlayışının Avrupa şartları içinde uygulanabilirliğinin olduğu kabul edilebilir, ancak Türkiye gibi ülkelerde durum farklıdır. Adivar’a göre Türkiye’de bilimsel altyapı yerleşmiş olmadığından yeni gelişmelerin Türkiye’ye Avrupa’dakine benzer olumlu etkilerde bulunması mümkün değildir. Aksine daha yeni yeni şekillenen bilimsel anlayışın dogmatizmle çevrelenmesi ihtimali bulunmaktadır. Avrupa, maneviyatçı düşüncenin bilimsel düşünce üstündeki etkisini ilerleyen yıllarda kendi çıkarına uygun hale getirebilecek zihinsel kapasiteye sahiptir. Çünkü sürekli değişimi içinde barındıran, gelişime açık bir zihniyeti tarihsel süreç içinde elde etmiştir. Bu nedenle Batı’nın canlı düşünce anlayışını Doğu’nun hareketsiz düşünce anlayışıyla statikleştirmemek gerekmektedir. Dergiye göre Türkiye, ancak Batı’nın yaratıcı düşünce anlayışında bulunan akıl, mantık ve bilimselliği alırsa kalkınmış, gelişmiş bir ülke haline gelebilirdi. Günyol, tam bu noktada “yamalı bohçacılık” kavramını gündeme getirerek Batı’nın tekniğini almaktan ziyade o tekniğin arkasında bulunan zihniyetin alınmasının önemli olduğunu ifade eder (A.Adivar, Nisan 1954; Anday, Nisan 1954; Günyol, Nisan 1954 İbşiroğlu, Nisan, 1954).

Atatürk'ün tasarladığı Batı imajına da dikkat edilmelidir. Ortada “Sömüren Batı ve Hümanist Batı” olmak üzere iki Batı bulunmaktadır. Atatürk sömüren, başkalarının topraklarına göz dikerek onların kültürel değerlerini yok eden Batı'nın karşısındaydı. Zaten Milli Mücadele, Sömüren Batı'ya karşı kazanılmıştı; ama bir de düşünen, yaratan, şekil veren, uygarlığın, aydınlığın kaynağı olan Batı bulunmaktadır. İlk Çağ'dan bugüne süren özgür düşünceye, bilimsel düşünceye kaynaklık eden Hümanist Batı, dünyamıza yanlışlıklarının yanında pek çok nimetler getiren, insanlık duygusunu besleyen, yeşertendir. İşte Atatürk birinci Batı'ya karşı Milli Mücadeleyi gerçekleştirirken ikinci Batı'yı yeni kurulan devletin felsefesi haline getirmeyi amaçlamıştır (İsmet Zeki Eyuboğlu, Eylül 1974). Eyuboğlu konu ile ilgili olarak şunları söylemiştir: “ *Batı uygarlığı ile Batı sömürgeciliğini birbirine karıştıranlar birer öfke sarhoşu değillerse bilgisizce bir savaş taktiğinin kurbanıdır. Böyle bir halt karıştırmak hele yeni Türkiye'nin aydınına hiç yakışmaz; çünkü yeni Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Batı sömürgeciliğinin amansız düşmanı ve Batı kültürünün kulu kölesiydi.* ” (Eyuboğlu, Kasım 1967: 7).

Türkiye'de bireyin Batılılaştırılmayıp Batı'nın Batı dışı bir ülkede metalaştırılması taklitçiliğe yol açmıştır. Birey için Batı, fetişizme yönlendiren bir afyondur. Batı'nın lüks ürünleri onun ilgisini çekendir. 1838 Balta Limanı Antlaşması ile başlayan Osmanlı Devleti'nin yarı sömürgeleşme süreci 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında tepe noktasına ulaşmıştır. Ekonomik özgürlüğün kaybedilmesinin Batılılaşma ile paralel gitmesi, yeniliklerle saray çevresi arasındaki ilişkinin taklitçilikten öteye gitmediğini kitlelerin zihnine yerleştirmiştir. Öyle ki kültür ithali, Batı taklitçiliği ve Batı biçimi tüketiciliğin aracı haline gelmiştir. Ekonomik önceliklerle kültürel öncelikler arasında bir bağ kurulamaması Batı taklitçiliğini kuvvetlendirmiş, Batıcı akılcı kültürün yerini Batıcı tüketici kültür almıştır. Batı'da makineyi hareket ettiren gücün, taklitçiliğe yönelmemize neden olan maddi unsurlarda değil kültürde, zihniyette bulunduğu dikkat edilmelidir. Yani ileri bir toplum olabilmek için her şeyi tartışma konusu yapan, sürekli çalışan, kafa yoran, değişime açık, özgür düşünceyi kalıplaştırmayan bir zihniyet gereklidir. Çünkü özgür düşünce, öte dünyacı düşüncenin karşısında durdukça, ona muhalefet ettikçe değer kazanır (Eyuboğlu, Mart 1965; Günyol; Kasım 1964; H.Kazgan, Aralık 1975; Mardin, 2007; Tokgöz, Temmuz 1967).

Sezgiyi merkeze alan yeni düşünce anlayışıyla tıpkı Orta Çağ'da olduğu gibi belli bir azınlığın ihtiyacını karşılayan donmuş, öte dünyacı bir bilgi tahakkümü yaratılmaya çalışılmaktadır. Bilginin Doğu ve Batı'da elde edilmiş biçiminin farklılığı donmuş ve hareket halinde olan zihniyeti anlamlandırmamızda bize yardımcı olur. Batı ile Doğu'da bilginin elde edilmişindeki esas farklılık maddenin algılanışındadır. Doğu'da maddeden bilgi elde edilirken o madde ya ilk rastlanışındaki hali ne ise öyle kabul edilir ya da üstünde tartışılarak mükemmelleştirilir. Ancak bu mükemmelleşme süreç içinde kalıplaştırılır, dondurulur ve ondan başka doğru olmadığına inanılarak, hakkındaki eleştiriler kabul edilmez. Batı'da bu süreç biraz daha farklıdır. Batılı da tıpkı Doğulu gibi maddeyi alır, işler ve mükemmelleştirir; ancak Batı'da süreç mükemmelleşmenin dondurulmasıyla

sonuçlanmaz. Batı, mükemmelleşmiş maddeyi zamanı geldiğinde tekrar ele alıp onu yeni bir eleştiriye tabi tutar. Bu sayede mükemmel olan madde, yeni bir madde haline gelerek yeni bir bilgi birikiminin oluşmasını sağlar (Tanpınar, 1996).

Dünya malından, mal-mülk arzusundan uzak durmak, Doğu'da bir bilgelik olarak görülerek öte dünyacı anlayışın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Doğulu, öte dünyanın arkasına saklanarak maddi dünyanın sınırları içinde kendisine özgür bir ortam yaratırken; Batılı, insanın özgürlüğünü bu dünyada görmüştür. Doğu ile Batı'da maddenin mükemmelleştirilmesinde izlenen yöntemin değişik olması, fiziki olanaklardan yararlanma biçimini farklılaştırmıştır. Bu, derginin sıklıkla üstünde durduğu konulardan biridir (Günyol, Ocak 1966). Doğu'da bilginin dondurulması kitleler üstünde bilgi tahakkümü yaratmıştır. Günyol'a göre modernleşme sürecinde bu donmuş bilgi tahakkümünün yerleşebilmesi için Batı'nın fetişleştirilmesi sağlanmıştır. Yani Batı'nın özgür düşüncesi, Batılı taktikler çerçevesinde Doğulu bir donmuşluğa tabi tutulmuştur. Paris sokakları 1900 model taksiler ile doluyken Cezayirliilerin son model araçlara binmeleri fetişleştirmeye örnektir. Medenileşme ile Batı'nın tüketim malları arasında kurulan bu ilişki, özellikle Batılılaşmış kişiler arasında Batı kökenli mallara olan ilginin artmasına neden olmuş, bu da yanında bir aylaklar sınıfı getirmiştir. (Günyol, Nisan 1954; H.Kazgan, Aralık 1964). Günyol, “ Yeni Türkiye Peşinde” adlı yazısında konu ile ilgili şunları söylemektedir: “*Memleketine, Kur'an yasak etmiş diye, Venüs heykelinin reproduksiyonlarını sokmayan bazı Arap devletlerinin başında gelenler otomobillerden inmedikleri gibi, evlerinde buzdolapları, radyolar bulundurmakta da mahzur görmüyorlar. Benim bildiğim, asıl çatışma bilim kafasıyla şeriatçılık arasında vardır. Riyaziye kafayla, mistiklik arasında vardır.*” (Günyol, Temmuz 1954: 62)

Batılılaşma bağlamında gelenekçi çevrelerin sık sık Japonya örneğini göstermesi, Günyol'un eleştirdiği bir konudur. Geleneklerine bağlı kalarak modernleşmesi Japonya'yı dikkatle izlenen bir ülke haline getirmiştir. Rusya'nın 1905'te Japonya karşısında aldığı yenilgi büyük yankı uyandırmıştı. Modernleşmiş bir Avrupa ülkesi karşısında ilk kez Doğulu bir devlet zafer kazanmıştı. Bu zafer sömürgeciliğin sıkıştırdığı uluslar için ciddi bir örnekti. Zaten Japonya'nın Meiji Restorasyonu Batılı ülkeler tarafından dikkatle takip edilmekteydi. Şimdi ise millet olma bilincine her gün biraz daha yaklaşan toplumlar, Japon modernleşmesiyle ilgilenmekteydi. 18. yüzyılın başlarından beridir gerileyişini durdurmaya çalışan Osmanlı Devleti içinde bu önemli bir zaferdi. Artık Osmanlı aydınları dikkatli bir şekilde Japonya'yı irdelemeye, onun başarısının arkasında yatan sırrı çözmeye çalışmaktaydılar (Berkes, 2002).

Osmanlı düşünürlerinin zihninde Japonya imgesi geleneklerine bağlı kalarak modernleşmeyi başaran ülke olarak yerleşmiş, muhafazakâr çevreler Japonya'yı örnek göstererek modernleşmek için Batı'nın tekniğinin alınmasının yeterli olduğunu iddia etmişlerdir. Günyol'a göre bu kabul edilebilir bir delil değildir. Japonya dışarıdan bakıldığında gerçekten de geleneklerine bağlı gözükmektedir. Ancak bu bağlılık Japonya'nın sadece Batı'nın tekniği olarak modernleştiğini bizlere göstermez. Japonya

Batı'nın tekniğini almakla yetinmemiş, o tekniği harekete geçiren, geliştiren zihniyeti de almıştır. Radyoyu, uçağı, denizaltıyı bizim gibi dışarıdan almak yerine onların üretilmesini sağlayan sanayi tesislerini kurmuştur. Yani Japonya, modernleşmenin endüstri kafasını almakla mümkün olacağını bilincine varmıştır. Batı emperyalizminin ülkeyi hem kültürel anlamda hem de ekonomik anlamda Batılıların çıkarlarına uygun olacak şekilde dönüştürmesini engellemenin yolu, endüstri kafasının alınmasıyla mümkündür. Yani sömürge ya da yarı sömürge durumunda olan ülkelerin kurtuluşu yine Batılı değerlerden geçmektedir. “Japon modernleşmesinin kusursuz olduğunu düşünmemeliyiz.” diyen Günyol'a göre aslında Japon modernleşmesi faciayla sonuçlanmıştır. Japonya'nın endüstri kafasını alırken başarı gösterdiği açıktır. Ancak II. Dünya Savaşı ve öncesinde gelişen olaylar hümanizmadan uzak bir Batılılaşmanın barbarlığın sınırlarını genişlettiğini açıkça bizlere göstermiştir. Japonlar, Doğu'nun en güçlü sanayisine ve ordusuna sahip oldular; ama hümanizmasız kalkınma çabasının acısını çektikleri gibi acı da çektirdiler. Demek ki sağlam bir ekonomik ve endüstriyel yapı ancak hümanizma ruhundan yola çıkan bir zihniyetle kurulabilmektedir (Günyol, Nisan 1954; Günyol, Ekim 1965).

Anlaşılabacağı üzere dergi, modernleşmenin başarısını Batılı düşünce biçiminin tam olarak kabul edilmesine bağlamaktadır. Dergi, Batılılaşmanın getirdiği kültürel ikiliğin de farkındadır. Kültürel ikilik tartışması, modernleşme tarihimizin başlangıcından beridir gündemde olan bir konudur. 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı ile ikilik belirginleşmiştir. Tanzimatçıların devlet felsefesinde Batı'ya açık, kültür felsefesinde ise Batı'ya kapalı bir düzeni savunmaları ikiliğe kaynaklık etmiştir. Tanzimat'ın hukuk, bürokrasi ve eğitim alanlarında getirdiği yenilikler eski kurumların yanında yeni kurumların var olmasına yol açmış, bu da eski ile yeni çatışmasına sebep olmuştur. Yeni kurumlara eski zihniyetin ayak uydurmak istememesi çatışmanın sınırlarını belirginleştirmiştir (Yavuz, Nisan 1970). Yaşar Nabi, 1954'te yapılan “Gelenekler Soruşturmasına” verdiği yanıtta bu ikiliği dikkat çekici bir şekilde örneklendirmektedir. *“Meselâ haklı olarak ele aldığımız şu musiki meselesine bir göz atalım. Bu alanda bir ikilik değil üçlük karşısında olduğumuzu fark ederiz. Köylülerimiz Batı musikisine de, fasıl musikisine de yabancı gözüyle bakar. Şehirlilerimizin bir kısmı fasıl musikisine, bir kısmı Batı musikisine, küçük bir kısmı da halk musikisine hayrandır. Böyle bir manzara pek az millette görülür.”*(Nayır, Temmuz 1954: 45–46).

İkililik ile başa çıkabilmek için bütüncül batılılaşma şarttır. Batılılaşırken geleneklerimizin, göreneklerimiz, tarihimizin etkisini elbette ki göz ardı edemeyiz; ama eskinin sırtından geçinenlerin yeniyi boğmalarına izin verilmemelidir. Modern Türkiye ekseninde olaya dikkat çeken Günyol'a göre bireyin modern dünyanın nimetlerinden yararlanırken hâlâ Orta Çağ'dan kalma donmuş zihniyet ile kendisini ifade etmesi söz konusudur. Ona göre fen bilimlerindeki muazzam gelişmelere rağmen insanın kendisini Orta Çağ'ın durağanlığı ile ifade etmeye devam etmesi kültürel ikiliğin kaynağıdır. Aslında zihinsel bir hastalık olan kültürel ikilik, aydının bölme bir kafaya sahip olmasına yol açarak gideceği yönün farkında olmamasına neden olmaktadır. Eyuboğlu,

konuya biraz daha eleştirel yaklaşarak ilerici gözükenin gerici, gerici gözükenin de ilerici olması ihtimalinin bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, bunun tarihimizdeki örneği Abdülaziz'dir. Yıllarca gerici olarak nitelendirilen Abdülaziz aslında Namık Kemal ya da Şinasi kadar ilericidir. Avrupa'yı ilk kez ziyaret eden, demiryolunu gerekirse Topkapı Sarayı'ndan hatta göğsümden geçirebilirsiniz diyen, Batılı eserleri çeviren ilk kurumu açan, ilk kez tek kadını eşi sayan Abdülaziz, zır deli bir padişah olarak tanıtılmıştır. Hâlbuki yaptıklarıyla bu padişah tarihin Batı'ya en açık hükümdarlarından birisi olmuştur.(A.Adıvar, Temmuz 1954; Eyuboğlu, Eylül 1964; Günyol, Kasım 1955; Günyol, Ocak 1965)

Altyapı ve üstyapı devrimleri incelenen bir başka konudur. Tanzimat sonrası modernleşme üstyapı kurumlarına odaklanmış, devleti kurtarmak kaygısı modernleşmenin gidişatını şekillendirmiştir. Gülten Kazgan'a göre süreci farklılaştıran Atatürk'tür. Onun gerçekleştirdiği devrimler Türk toplumunun altyapısına hitap ederek aşağıdan yukarıya toplumu değiştirmeyi amaçlamaktaydı. Elbette Atatürk de kaçınılmaz bir şekilde üstyapı devrimlerini merkeze almıştır. Ancak 1950'den sonra Atatürk'ün üstyapı devrimleri bilinçli bir şekilde ön plana alınarak, şekilsel bir Atatürkçülük yaratılmıştır. Günyol'a göre ise Atatürk gibi ateş yakıcılara karşı çıkan kişilerin Atatürk'ün heykellerini yaparak ateşin küllerini korumaya çalışmaları Osmanlı'dan kalma softalığı canlandırmaktan başka bir şey değildir. (G. Kazgan, Ağustos 1962; Günyol, Mart 1965).

Batı taklitçiliğine dayanan dar pozitivism, burjuvazi yaratma kaygısıyla bütünlüşip, üst yapı devrimlerini ön plana çıkaran bir devrim tanımlaması yapmıştır. Bu tanımlamanın dikkat çekici noktası devrimleri halka mal etmeye çalışmaktan ziyade yüzeysel değişimleri yeterli görmesidir. Yüzeysel değişime taraftarı olanlar Haydar Kazgan'a göre, Osmanlı Devleti'nin çarpık sistemini devam ettirmek isteyen bir aylaklar sınıfı yaratmışlardır. Aylaklar sınıfını, esas manada destekleyenlerse kapitalizmle bütünlüşerek, Batı ajanı haline gelmiş olan para babalarıdır (G. Kazgan, Ağustos 1962; H. Kazgan, Aralık 1964). Günlük çıkarlarının peşinde koşan bu kişiler için kitlenin içinde bulunduğu durum önemli değildir. Vedat Günyol konu ile ilgili olarak şunları söylemekte: “*Batı dünyasında burjuva egemenliğinin bütün gücüne rağmen paranın yanında zekânın ve kültürün de gelişip, üstünlük kazanmasına önem verilmiştir. Bizde ise zekâdan yana inanılmayacak kadar yoksul, kültürsüz kendi çıkarından başka bir şey düşünmeyen bir zenginler azınlığı türemiştir. Bunlar devlet işlerine, kültür işlerine el atmakta ve onarılmaz bir aşağılık duygusu içinde düşünce özgürlüğünü yok etmeye çalışmaktadır.*”(Günyol, Haziran 1966: 22). Kitlenin hareketsizleştirilebilmesi için Batı ile evrenselleşen özgür düşüncenin kökleşmesine engel olunmalıdır. Özgür düşüncenin ülke topraklarında kökleştirilmesi Türk insanının gelişimini engelleyen binlerce yıllık karanlık ortamın aydınlığa kavuşturulabilmesi için şarttır. Başarı, Batıcı, bilimci, akla ve mantığa dayanan, gerçekçi bir zihniyetle mümkündür (Eyuboğlu, Mart 1965; Eyuboğlu, Ağustos 1965; Günyol, Kasım 1964).

Osmanlı ve Türk modernleşmesinde aydınların benimsediği akım pozitivistdir.

Bilimsel ve tekniksel gelişmeler paralelinde burjuvazinin dini inançlarının zayıflaması Fransa'da pozitivismi şekillendirmiştir. Pozitivism aydınlarımızın Batı'yı, Hıristiyanlığa bulaşmaya gerek kalmaksızın anlamalarını sağlamış, dinin laikleştirilmesini sağlayarak kültürel ikiliği çözümlenmede anahtar rol oynamıştır (Timur, 1993). Kültürel ikiliğin Modern Türkiye'ye hâkim olmasını engelleyebilmek için laiklikten taviz verilmemesi gerekmektedir. Laiklikten taviz verilmesi, akıl ve bilimden de taviz verilmesi anlamına geleceğinden devlet yapısı laikliği savunmalıdır. Türkiye'de bu dünyacı anlayışın kabulü Avrupa'dakine benzer tarihsel dinamiklerin etkisinde gerçekleşmemiştir. Rönesans, Reform ve Aydınlanma uzun yüzyıllar devam eden bir süreç sonrasında laikliliğin, Avrupa siyasetinde hâkim olmasını sağlamıştır. Türkiye'nin bu süreçleri yaşamadan kabul ettiği laiklik, gelenekçi çevrenin muhalefet ettiği konulardan birisi olmuştur. Yeni Ufuklar, laikliğe taviz vermeksizin sahip çıkmıştır; çünkü dergiye göre laikliğin aradan çıkması devrimlerin hızla ortadan kalkmasına neden olabilirdi. Laiklik, akla ve bilime olan inancın güçlenmesini sağlayacak, donmuş zihniyetin Türk toplumunda yarattığı karmaşayı çözümlenip yayılmasını engelleyecek, donmuş zihniyet yaygınlaşamayınca da din sömürüsü mümkün olmayacaktı. Bu noktada gerçek dindar, inançlarıyla baş başa olup vicdanen herkesin rahatça, özgürce yaşayabilmesine izin veren, dini sömürü aracı olarak kullanmayan kişidir. (Anday, Kasım 1963; Eyuboğlu, Kasım 1963).

Osmanlı toplumunda ikiliğin giderilmesini sağlayacak kavram ve kategori dönüşümünün gerçekleşmemesi durumu söz konusudur. İkililiğin çözümlenmesini sağlayacak olan dinamiklerden toplum mahrumdur. İdeolojinin sınırlarını zorlayan yeni bir dünya görüşünün oluşamaması, düşün özgürlüğünün varlığı ya da yokluğuyla ilgili olmaktan ziyade toplumsal koşullarla bağlantılıdır. Avrupa'da özgür düşüncenin ortaya çıkışında kapitalizmin belirleyici rolü, kitlelerin yeni fikirlere açık olmasını sağlayarak kavramda ve kategoride dönüşümü yanında getirmiştir. Osmanlı toplum yapısında feodalizmin çözümlenmemiş olması ya da çözümlenme durumunda olması gerçeği, düşünsel altyapının dinamiklerinin şekillenmesine engel olduğundan kavramda ve kategoride dönüşüm sağlanamamıştır. Bu sebeple toplum ciddi bir ikilik ile karşı karşıya kalmıştır (Yavuz, Nisan 1974). Yavuz'a göre kültürel ikilik Türkiye şartlarında daha farklı bir karaktere sahiptir. İster ilerici aydınların değerleri olsun ister muhafazakâr kesimlerin değerleri olsun her ikisi de diyalektik öz başkalaşımdan ziyade yüzeyde ve biçimde ayrışma işaret etmektedirler. Yani her ikisi de değersel açıdan Osmanlı burjuvazisinin kültür-değer düzenine bağlıdır. Atatürk döneminde Batı merkezli halkçı-hümanist devrim felsefesi farklı bir kültür-değer düzeni yaratmış, ancak onun ölümü sonrasında Osmanlı burjuvazisi kültür-değer düzeni tekrar ağır basarak kültürel ikiliğin çözümlenmesine engel olmuştur. Medreselerin yerini cumhuriyet okulları almış; ancak okullarda Osmanlı burjuvazisinin kültür-değer düzeni devam ettiğinden bu düzene bağlı diplomalı yarı aydınlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca kültürel ikiliğin sadece Osmanlı Devleti için geçerli olduğunu düşünmek yanlıştır. Avrupa da benzer durumla karşı karşıya kalmış; ama uzun yıllara yayılan bu durumun dönüşümünü sağlamıştır (Yavuz, Ağustos 1966, Yavuz, Nisan 1968).

Eyuboğlu, Şerif Mardin'in Bihruz Bey'de simgeleştirdiği aşırı batılılaşmış züppe imajına dikkat çekmektedir. Önceden bahsettiğimiz Batı'nın Batı dışı bir ülkede metalaştırılması durumu özellikle aşırı batılılaşmış kişiler için geçerlidir. Onlar Fransızca bilmenin, Batılı gibi giyinmenin, Batılı gibi hareket etmenin çevresindekilerden farklı olmalarını sağladığını düşündüklerinden yüzeysel Batılılaşmayı yeterli görmüşlerdir. Ancak onlara göre yeterli olan bu Batılılaşma, yanında merkez-çevre çatışmasını getirmiştir. Devletin merkezi otoritesini artırmak için giriştiği yeniliklerin yol açtığı yabancılaşma, Bihruz Bey örneğinde simgeleşen Batı'ya çevrenin tepki göstermesine yol açarak modernleşmenin zıddı olan cemaatleşmeyi yaratmıştır (Mardin, 2007). Eyuboğlu dolaylı yoldan cemaatleşmeyi destekleyen Batılı tipi eleştirmiş, Avrupa'nın nimetlerinden yararlandıktan sonra elde ettiği deneyimi toplumunu kalkındırmak için kullanmayan kişilerin ilerici değil gerici olduğunu belirtmiştir. Hatta daha da ileri giderek Sivas'ın herhangi bir ilçesinde ebe okulu açan kişinin daha ilerici olduğunu iddia etmiştir. Aynı durumu Türk kadınlarından yola çıkarak değerlendiren Erhat, devrimci geleneğin yetiştirdiği kadınların fildişi kulelerine hapsolarak köylü kadınlardan kendilerini soyutlamalarını eleştirmiş, modernleşmenin dinamiklerini Türk kadınına yayma görevinin devrimci kadınlara ait olduğunu söylemiştir (Erhat, Kasım 1957; Eyuboğlu, Eylül 1964).

Yeni Ufuklar, modernleşme bağlamında aydın tartışmasını değerlendirerek Türkiye'de üç tip bilgiyi üreten, yayan ve kullanan grup olduğunu belirtmiştir. Bunlar softalar, kara aydınlar ve gerçek aydınlardır. Softalar değerlendireceğimiz ilk gruptur. Softa kavramıyla skolâstik düşünce özdeşleştirildiğinden dergi, softaları özgür düşünen Türkiye'nin önündeki en büyük engel olarak görmüştür. Onların yaşamasını düşledikleri düşünsel birikim donmuş bilgiden kaynağını almaktadır.

Bir inanç üstüne körü körüne bağlanan softa, zihninde yer edinen bilginin tek gerçeklik olduğuna inandığından o gerçeğin değiştirilmesine ve eleştirilmesine sıcak bakmaz. Düşünebilecekken düşünemediğinden zihniyetini tek bir görüşe bağlamıştır. Yobazlığı erken bunamaya yönelik bir kafa hastalığı olarak tanımlayan Kemal Tahir'e göre Türkiye'de yobazlığın oluşmasını sağlayan çok güçlü tarihsel dinamikler vardır. Ekonomik tabanlarının olmaması nedeniyle tekke ve tarikatların her halükarda devlete bağlı olması ve dinsel emirlerin toplumsal yaşamı kolaylaştırması softaları içlerine kapanık hale getirmiştir. Tarih boyunca ilerlemeye karşı çıkan softalar, yeni bir düşünsel birikim yaratmaktansa eskiyi muhafaza etmenin kolaylığına kaçtuklarından fikirlerini kendilerini savunabilmek için durağanlaştırmış ve sertleştirmişlerdir. Bu sertleştirme ilerici niteliğe sahip her hareketin bağınazlaştırılmasıyla sonuçlanmıştır (Baykurt, Eylül-Ekim 1959; Eyuboğlu, Eylül-Ekim 1959; Tahir, Ocak 1960). Eyuboğlu'nun şu örneği anlatmak istediğimiz noktaya ışık tutmaktadır. "*Mevlana Celâlettin bir idealistti; onun düşüncesini kurtulduğu çıkmaza yeniden sokan nice Mevleviler ise bir softadır. Mevlana: Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol mu demiş? Onlar tam olmadıkları gibi görünmüş, tam görünmedikleri gibi olmuşlardır.*" (Eyuboğlu, Eylül-Ekim 1959: 124).

Hac için Konya'ya Mevlana'nın türbesine koşanların durumuysa daha ilginçtir. Aslında bu Mevlana'nın anlaşılması ya da bazı çevreler tarafından anlaşılmasının engellendiğini göstermektedir. Bunu yapan da softadan başkası değildir. Tanrı, "her yerde hazır ve nazırdır" anlayışını kabul eden bir düşünürün türbesine dinsel anlam yüklenen ziyaretler düzenlenmesi onun anlaşılmasını, kalıplaştırıldığını göstermektedir. Zaten softanın zihniyeti tarih boyunca yeni fikirleri bir şekilde durağanlaştırmayı başarmıştır (Özerdim, Nisan 1966).

Softanın karakteri ele alınan bir başka konudur. Softa silik, endişeli ve kararsızdır. Modern Türkiye'yi kendi karakterine uygun bir ülke haline getirmeye çalışan softalar, kadınların okutulmasına karşı çıkmışlardır. Aslında bu durum sadece kadın eğitime dikkat edilmemesiyle ilgili değildir. " *Onlara göre başımızdaki görevliler, 'Allah ve peygamber tarafından' atanmış kimselerdir; hiçbir şekilde hata yapmazlar; 'Hata yapıyorlar!' diye söylemek, yöneticilerimizi ulu orta eleştirmek, bizdeki yurt sevgisinin azlığına işaretler. Onlara göre, millet kıpırdamasın, uyanmasın. İşi gücü bırakıp tesbih çeksin. Tıraş olmasın, sakallı gezsin...* " (Baykurt, Eylül-Ekim 1959: 128). Aslında bilinçli-gelenekçi olan softalar, çağdaşlaşmanın değerlerine gözlerini kapatan sağlam bir örgütün azınlıkta olan güçleridirler. Nüfusun önemli kısmını oluşturan bilinçsiz-gelenekçilerin yönlendirilmesinde bilinçli-gelenekçiler anahtar rol oynamaktadır. İşte bu bilinçli-gelenekçiler daha çok softalardan oluşmaktadırlar. Bilinçli-gelenekçiler yalnız ve yöneticilere küskün, us dışı inançlar etrafında bocalayan bilinçsiz-gelenekçilerin arasına dağılarak her mutlu oluşumun akli karşısını bilinçsiz-gelenekçilerin zihnine yerleştirmektedir. Bu durum akıl dışı kanaatlerin yaygınlaşmasına yardımcı olmaktadır. Bu arada sadece dinci softaların bulunduğu düşünülmemelidir; çünkü softalık her çağa has bir hastalık olduğundan her çağ kendi softasını üretmektedir. Türkiye'de de durum pek farklı değildir. Özgür düşünceye engel olan çözüm üretmeyen herkes dergiye göre softadır. Bu sebeple softalığı eleştirmiş olmak için eleştiri yapılmamalı, skolâstik felsefenin hâkim olması için gerekli ortamı hazırlayan herkes softalık kavramı içinde irdelenmelidir. Orhan Kemal'e göre bu türün en tehlikelisi politika softalarıdır. Çünkü ancak onlar aracılığıyla din softaları ülke siyasetini ve günlük çıkarları etkileyebilecek argümanlara sahiptirler. Onların politikacılar aracılığıyla ülke yönetimine sirayet ettikleri dönem tarihin en karanlık devirlerini oluşturmuştur (Anday, Eylül-Ekim 1959; Kemal, Eylül-Ekim 1959; Tonguç, Şubat 1960; Uçkan, Kasım 1966). Aslında bu karanlık devirde softanın zihniyetinin hâkim olmasına yardımcı olan kişileri "kara aydın" olarak tanımlayabiliriz. Kara aydın tanımlamasına geçmeden önce Osmanlı modernleşmesinin biçimlendirdiği aydın tipinin tarihsel bir değerlendirmesini yapmak gerekmektedir.

Osmanlı modernleşmesi mirasa dayanmayan, padişaha güvenmeyen ve pozitivizmden destek alan bir küçük burjuva radikalizmi yaratmıştı. Devrimin altyapısını ve gideceği yönü biçimlendiren bu küçük burjuvazi radikalizmidir. Batı'da 15. yüzyıldan itibaren iç ve dış kaynakları sömürerek varlığını güçlendiren burjuvazi ilerleyen yıllarda aristokrasi, feodalite ve kilise üçlüsüne açtığı savaş paralelinde devrimci karakter

kazanmış, bu üçlüye karşı zafer kazandıkça karakterini biçimlendirmiştir. Türkiye’de ise burjuvazi, feodaliteye karşı bir güç olmaktan ziyade onunla ilişkiye giren muhafazakâr bir güç olmuştur. Bu feodalite-burjuvazi ilişkisi küçük burjuva radikalizminin sınırlarını belirlemiştir. Almanya’nın birliğini sağlamasında ve hızla gelişmesinde Kameralizmin oynadığı rol Osmanlı aydınının dikkatini çekmiştir. Kameralizm’in merkeze alındığı bu ülkede sivil-askeri bürokratlar ulus-devleti güçlendirecek adımlar atmışlardır. Merkantilist Kameralizm geleneğinde olduğu gibi amaç önce üreticinin bilinçlendirilmesi, üretimin artırılması, bunun paralelinde elde edilecek gelire de merkezi bir ordu kurarak ülkenin modernleştirilmesidir. Bu çerçevede Kameralizm, devletçi, seçkin bir aydın grubunun ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır. Bihruz Bey etrafında simgeleşen merkez, Kameralizm ile bütünleşerek geniş kitlelerin aydına bakış açısının sınırlarını belirlemiştir (Mardin 1990; Özlü, Eylül 1965; Timur, 1993) .

Potlaç kavramı konuyu anlamamızda bize yardımcı olabilir. Kapitalizm öncesi topluluklarda ekonomik ve kültürel yaşamın potlaç tarafından biçimlendirildiği iddia edilmiştir. Bu kavrama göre “veren el alan elden üstündür”. Toplumsal bir korunma mekanizması olarak potlaçta zenginliği elinde toplayanların karşılık beklemeksizin zenginliklerini alt sınıflarla paylaşması beklenir. Paylaşımın niteliği ve niceliği arttıkça paylaşımın kişinin toplum içindeki statüsü de artar (Adanır, 2004). Bu durum Osmanlı toplum yapısı içinde geçerliydi. Kitle devletten, devlet büyüklerinden ve zenginlerden sahip olduklarının bir kısmını paylaşmasını beklemekteydi. Sarayın elindekileri çevre ile paylaşması meşruluk sağlayabilmesi için şarttı. İşte kapitalizmin genelde yeryüzünde, özelde ise Osmanlı Devleti’nde yarattığı deformasyon, potlacın işlevini bozmuştur. Kameralizm paralelinde Osmanlı Devleti’ni modernleştirmeye çalışan küçük burjuva radikalizmi, hep alan ama hiçbir şey vermeyen bir devlet yapısının ortaya çıkmasına sebep olunca kitleler bunun sorumlusunun Batılılaşma ve onun ürettiği aydınlar olduğunu düşünmüştür (Mardin, 2007).

Halk için aydın, değerlerini göz önünde bulundurmaksızın ona Batı’yı zorla dayatandır. İşte Yeni Ufuklar tam bu noktada ayrıma giderek aydın kavramının kara aydın ve gerçek aydın olmak üzere ikiye ayrılarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu çerçevede aydının karakteri, sorunları ve en önemlisi de belli bir merkezin isteklerine göre hareket etmesi gerçeği üstünde durulmuştur. Aydınımız Avrupa’da yaşanan burjuva devriminin yarattığı altyapıya sahip olmadığından bağımlı durumdadır. Ekonomik özgürlüğü keskin bir şekilde devlete bağlıdır; çünkü devlet onun yeteneklerini sergileyebileceği ortamı yaratan tek güçtür. Onun geçimini temin edendir. Bu sebeple düşünce ile eleştirinin sınırlarını belirleyen devlettir (Türköne; 1995). Kendisini merkezle ifade etmek zorunda kalan aydınımız, küçük burjuva olduğu için altyapıya düzen değişikliği getiremeyecek, eğitimini Batı’dan aldığı için eski seçkinleri ve din ögesini etkisiz kılarak Batı’nın üstyapısını hâkim kılmaya çalışacaktır. Batılılaşmayı kitlelere zorla kabul ettirmeyi benimsediği ölçüde yukarıdan devrimcilik yapacaktır (Oran, 1995). Eyuboğlu’na göre Osmanlı bürokrasisinin Milli Mücadele yıllarında izlediği pasif politika kara aydınlarımızın oluşmasını sağlamıştır. Tanzimat’tan beridir Batılılaşmayı

şekilsel ölçülerle değerlendiren bu aydın tipi, baloları, kadeh tokuşturmayı Batılılaşma olarak algıladığından kendisi gibi olmayan kitleyi küçümseyerek ben anlatsam da onlar anlamaz sonucuna varmış, onu cahilliğe terk etmiştir. Osmanlı Devleti'nde bilgiyi üreten ve yayan gücün devlet tarafından yönetici olarak kullanılması Osmanlı eşitsizliğinden destek alarak varlığını sürdüren bir aydın sınıfı yaratmıştır. Değişiklikten hoşlanmayan, günü kurtarmaya çalışan bu aydın kara aydının altyapısını oluşturmuştur (Eyuboğlu, Ocak 1965; Eyuboğlu, Ağustos 1960; Özlü, Eylül 1965).

Dil Devrimi'ne karşı alınan olumsuz tavrı eleştiren Eyuboğlu, kara aydının ne olduğunun tanımını şu şekilde yapmaktadır: *"Bizim memleketimizde dil devrimini ve belki bütün devrimleri duraksatan, oturum diyecek yerde in'ikad diyen ne devlet, ne millet, ne sağcılar, ne solcular, ne gerçek demokratlar, ne gerçek halkçılar, ne gerçek dindar, ne de gerçek dinsizler. Bir çeşit ve oldukça bol aydınlar var ki bizim memlekette yalnız kendi çıkarını düşünür; çıkarı sarsıldığı zaman Atatürk'e, İnönü'ye, Menderes'e, gelmiş gelecek bütün başlara, boş verir; her düşene oh olsun deyip, her çıkandan kendi çıkarlarını beklerler. İşte onlardır asıl devrim gücümüzü alttan alta kemiren, başlanmış işlerin yarıda kalmasına önayak olan. Bulanık suda balık avlayan, çıkar düşünmeden çalışanların ayağını kaydıran, baştakilerle gerçek devrimcilerin arasını açan onlardır, o satılık aydınlar."* (Eyuboğlu, Haziran 1958: 3) Eyuboğlu tavrını daha da sertleştirerek ülkenin düşmanlarının zorbalar, diktatörler, eşkıyalar olmadığını beş kuruş için beş milyon insanın canının yanmasını göze alan, halkı halk adına, ahlakı ahlak adına, bilimi bilim, dostluğu dostluk adına sömüren kişilerin esas düşman olduğunu belirtmiştir. Ona göre kara aydınlar hep çatan, leke süren, suçlayan insanlardır (Eyuboğlu, Temmuz 1958; Eyuboğlu, Ocak 1963). Hatta Eyuboğlu, kara aydınlar ile halk arasındaki ilişkinin tarihsel, edebi birikimini Karagöz ve Hacivat'tan örnekleyerek şunları söylemektedir. *"Hacivat donmuş bir kültürün adamıdır, Karagöz ise, bütün bilgisizliğine karşın, söz dinler, anladığı kadarını söyler, akli yatıncaya kadar ne demek istendiğini sorar ve Hacivat'ın dolaplarına düşmek pahasına da olsa, olumlu işlere girer. Mutlu azınlığın çıkarıcı temsilcisi Hacivat, Karagöz'ün ve halkın dost gözükten düşmanıdır. Yar bana bir eğlence diye çağırdığı Karagöz'e kendi çıkarına işler teklif eden Hacivat, sanat bahanesiyle halk devletine, Atatürkler'e, İnönüler'e kazık atan aydınlara çok benzemiyor mu?"* (Eyuboğlu, 1996: 46) Para babaları ile kara aydınlar arasındaki ortaklık bu ikisinin huzurlu yaşayabilmesi için gereklidir, çünkü ülkenin aydınları birbirleri ile mücadele ederken, kara aydınları kullanan para babaları rahat yaşamlarına devam etmektedirler. Günyol'a göre Peyami Safa, Samet Ağaoğlu ve Abdülhak Şinasi Hisar gibi kişiler aklın ve bilimin gücüne inanmayan topluma ayna tutarak geçinen insanlardır. Aslında kitaba yaklaşım, softanın, kara aydının ve para babalarının ortak noktalarından birisini somutlaştırmaktadır. Gülten Kazgan'a göre bu kişilerin mobilyacıya gittiklerinde en son baktıkları hatta hiç bakmadıkları eşya kitaplıktır. Son model alınan lüks yatak odalarının yanında kitaplık sönuktür. Kitaplık bir köşede süs olarak bekletilmek için alındığından içinde magazin dergileri haricinde herhangi bir eser bulma şansınız yoktur. Aslında

kitapsızlık fakir, zengin, cahil, eğitilmiş demeden Türkiye’de insanların buluşabildikleri tek sınıf farksızlığıdır (Eyuboğlu, Ekim 1970; G. Kazgan, Nisan 1964; Günyol, Mart 1960).

Aydınlar hakkında 1955 yılında yapılan soruşturma, gerçek aydın hakkında kanaate ulaşmamızı sağlamaktadır. Dergi için gerçek aydın, devrimin ışığına sahip olmalıdır. Sağduyusunu yitirmemiş, topluluk bilincinde olan, yeni bir şeyler yaratmak için çaba harcayan, fildişi kulesine kendisini hapsedemeyerek tecrübe ve birikimini gerçeklerden taviz vermeksizin kitlelere yaymaya çalışan namuslu kişi gerçek aydındır. Aydın kişi, bilimsel düşünerek akıl ve mantık paralelinde çıkarımlar yapabilmelidir. Yurt ve dünya ölçeğindeki sorunların ya da yeniliklerin açıklanmasında, eleştirilmesinde, irdelenmesinde başvuru yolu sadece bilim olmalıdır. Ancak bilim, İkinci Dünya Savaşı sonrasında sezgiciliğin arkasına saklanarak yayılan bilimsel anlayıştan destek almamalıdır. Sayıları bol olan kara aydınlardan gerçek aydınları ayıran en önemli iki unsur eleştirebilme gücü ve sorumluluk bilincidir. Gerçek aydın her zaman azınlığın yanında yer alarak, iktidarın baskısına karşı ayakta durarak, eleştiri gücünü kaybetmeyerek halkın yararına uygun olanı belli bir sorumluluk bilinci içinde gerçekleştirebilmelidir. Sorumluluk bilincine sahip olan aydın akla, mantığa, bilime ihanet etmeden bildiklerini halka yayarak kara aydının sayısını azaltmaya çalışmalıdır (Diren, Şubat 1955; Günyol, Ağustos 1954; Kartal, Şubat 1955; Tütengil, Ocak 1955).

Aydınlarımızın asıl gerçekler dururken yan gerçeklere yönelmelerine sebep olan cesaretsizliklerinin arkasında ekonomik kaygılar yatmaktadır. Kara aydınlar para babalarıyla kurdukları ilişki sayesinde geçimlerini temin edebilecek yollar bulabilmektedirler. Geçim kaygısı sebebiyle dirençli aydınlar fikirlerinden taviz vererek varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Bu durum aydınlarımızla zenginlerimiz arasındaki farklılığı açıklamaktadır. Çünkü gerçek aydınlarımız softalar ya da kara aydınlar karşısında Batı’daki gibi kendilerine koruyucu bulamamış, devlet fikirlerini ifade edebilecekleri yegâne güç olmuştur. Haydar Kazgan’a göre aydınlarımızın yol göstericilik işlevini tam olarak gerçekleştirememesinin nedeni Türk toplumunun Batı’dakine benzer bir burjuva sentezine ulaşamamış olmasıdır. Aydınların burjuvalaşmama sebebiyle bürokrasiye, devlet memurluğuna mahkûm kalmaları sert kalıplar içine girmelerine sebep olarak Doğu tipi otoriter devlet anlayışına fazla ses çıkarmamalarına yol açmıştır (H. Kazgan, Şubat 1965; H. Kazgan, Mart 1965; Yörükoğlu, Şubat 1955) .

Gerçek aydının kendisini şehirlerde konumlandırarak taşrayla ilgilenmemesi, taşranın gerçek aydının temsil ettiği değerleri tanınmasından ziyade önceden var olan memur-aydın tipinin değerleri ile yola devam etmesine sebep olmuştur (Günyol, Kasım 1969; H. Kazgan, Nisan 1965). Halil AYTEKİN’in verdiği şu örnek anlatmak istediğimiz konuyu netleştirmektedir. *“Kaldığım on gün içinde, bu türbelerin önünde, çok uzak yollardan gelmiş adaklı-niyazlı, sakalları bıyıkları birbirine karışmış, küme küme ziyaretçileri göstererek: Tekke açıldı mı ki bunlar bu kadar serbest geliyorlar? dedim Sorduğum bu soru karşısında, yüksek tahsilli yabancı memurundan, yerli esnafına kadar*

hepsinden aynı cevabı aldım: "Açılmadı ama idare ediyorlar." "İdare ediyorlar ama memleket nereye gidiyor? Hani Atatürk İnkılâbı? Hani, inkılâpları koruma kanunları, falan filan" diyecek oldum. Oyun ve tavla partilerinden başlarını isteksizce kaldıran bu aydın kişilerin, hepsinden birden aldığım tek cevap: Şimdi memlekette demokrasi var. Hem adam sen de boşver, dünyayı biz mi ıslâh edeceğiz?" (Aytekin, Şubat 1955: 334) Boş verici tavırla idare ediyorlar inancının bütünleşmesiyle somutlaşan bu zihinsel ortamı, gerçek aydın asla kabul etmemeli ve yayılmasını önlemelidir. Gerçek aydın kendisini fildişi kulesine kapatarak halk ile kaynaşmaktan kaçınmamalıdır. Aydın, halkı hor görerek kendi suçunu onlara yüklemek yerine onu anlamalı ve ona kendisini anlatabilmelidir. Hayatını fikre ve geniş kitleleri aydınlatmaya adanmış bir avuç aydın, fildişi kulesine kendisini kapatan binlerce aydından çok daha fazla iş başarabilir. Yani aydın kişi kitap okumaya ayırdığı zaman kadar kitlelerin arasına karışarak aksiyon yaşamalıdır; çünkü hareketin dışında kalarak harekete katkıda bulunabilmek mümkün değildir (Boran, Eylül 1962; Kocagöz, Kasım-Aralık 1959; Tütengil, Mayıs 1959).

Gerçek aydının dikkat etmesi gereken iki nokta daha vardır bunlar, bölmeli kafalılık ve taklitçilik. Birbirine bağlı bu iki kavramdan birinin yaygınlaşması kaçınılmaz olarak diğersinin de yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Günyol'a göre Türkiye'de çok çeşitli, zengin bir kültürel, tarihsel birikim olduğundan bölmeli kafa anlayışı ülkemizde yaygındır. Bölmeli kafa anlayışının yaygınlığı yanında taklitçiliği getirmektedir. Batı'nın kaynaklarından yararlanan aydınlarımız ve toplumumuz bir kısır bir döngü içinde onu taklit etmektedir. Gerçek aydın ancak yaratıcılığını geliştirdikçe hem içinden çıktığı toplum için hem de kendisi için yararlı işler yapabilir. Batıyı taklit etmekten kurtulmanın yolu ise bütüncül batılılaşmadan geçmektedir (G. Kazgan, Şubat 1963; Günyol, Kasım 1955). Hümanizma, aydının niteliğini, sorumluluklarını belirleyen bir başka kavramdır. Yerel bir bakış açısıyla aydın kavramının değerlendirilmesi, aydın kavramının arkasında bulunan evrenselliğin göz ardı edilmesine yol açarak, çağımızın evrensel değerlerine önem vermeyen bir aydın tipi yaratmaktadır. Gerçek aydın, yerel ve evrensel gelişmeleri bütün insanları kapsayacak şekilde irdeleyerek aydınca bir düzen yaratabilmelidir. Hümanist aydın bu çerçevede hem ülkesinde hem de başka ülkelerde insan haklarını ihlal eden her türlü adımın, tavrın karşısında durmalıdır (İsmet Zeki Eyuboğlu, Mayıs 1974) . Cavit Orhan Tütengil, 10 Ekim 1965 seçimleri sonrasında yazdığı "Aydınların Yenilgisi" adlı makalesinde aydınların durumuna değinerek onlarla ilgili şu sonuçlara varmaktadır: "*Aydınlarımız politikacılarla birlikte hareket ederek bir post kapma yarışına girmiştir. Bazen yangeldizm bazen de koyu bir karamsarlık onları eylemden alıkoymaktadır. Halk çoğunluğunun gözünde soyut bir kavramdır. Halkla iç içe girmeyi pek düşünmemektedir. Görüş ayrılıklarının önemli bir kısmı temel fikirler ya da kuramlar etrafında toplanmaktan ziyade kişisel çatışmalardan kaynaklanmaktadır*" (Tütengil, Aralık 1965: 24–26). İşte aydın, hümanist bakış açısıyla ancak evrensel ile yerelliği bütünleştirebilirse yenilmekten kurtulabilir.

SONUÇ

Zengin kadrosuyla Yeni Ufuklar dergisi, uzun yıllar düşünce tarihimize katkılarda bulunmuştur. Dergide Batılılaşma, aydın, Anadoluculuk, eğitim gibi düşünsel dinamiklere hitap ederek zihinsel altyapımızı ortaya çıkaran tartışmaların yanında sosyal ve edebi konular da işlenmiştir. Makalede Batılılaşma ile aydın konularını ele aldık. Birbirine paralel bu iki konuya, Yeni Ufuklar dergisinin nasıl yaklaştığı üzerinde durduk. Başta Sabahattin Eyuboğlu ve Vedat Günyol olmak üzere Gülten Kazgan, Haydar Kazgan, Melih Cevdet Anday, Cavit Orhan Tütengil ve Hilmi Yavuz'un fikirleri, derginin bu iki konuya yaklaşımını yansıtırken bizlere yardımcı oldu.

Batılılaşmak dergiye göre bir zorunluluktur; ama Batılılaşmak sadece Batı'nın tekniğini almak anlamına gelmediğinden bu zorunluluğun belli sınırları bulunmaktadır. Zihniyette Batılılaşabilmek modernleşirken izlenmesi gereken yoldur. Yani tekniği almak modern, gelişmiş, Batılı bir toplum olmanızı sağlamamaktadır. Aksine sınırları belirgin olmayan metalaştırılmış bir Batılılaşma yanında fetişleşmeyi getirdiğinden toplumsal dinamikler, yüzeysel modernleşme ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu durumun önlenmesi ancak Batı'nın yaratıcı, hümanist, akılcı düşünce biçiminin alınabilmesiyle mümkündür. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Avrupa ve Amerika'da bilim ve tekniğe güvenin azalması maneviyatçı fikirlerin güçlenmesine yol açınca, Türkiye'de bazı çevreler bu süreçten yararlanmak istemiştir. İşte Yeni Ufuklar, akıl ve bilime olan inancın sarsılmaması gerektiğini savunarak bilim ve teknik alanlarında yaşanan manevileşme eğilimlerine karşı çıkmıştır. Tanzimat Fermanı sonrasında sınırları belirginleşen kültürel ikilik dergiye göre Batılılaşmanın önündeki temel engeldir. Özellikle bürokratik tabakanın modernleşirken Kameralizm'in etkisi altında kalarak modernleşmenin külfetini kitleye yüklemesi, modernleşme çabalarına sıcak bakılmasını engelleyerek Batı değerleri ile ahlaki çöküntü arasında paralellik kurulmasına yol açmıştır. Bu kültürel ikiliğin ortadan kaldırılabilmesi için dergi, Batılı düşünce biçiminin güçlendirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Kültürel ikilik anlatılırken Bölmeli kafalılık, yamalı bohçacılık gibi kavramlar kullanılmıştır. Aslında burjuva devrimini geçirmemiş bir toplumun burjuvalaşma özentisi kendisini hissettirmektedir. Burjuvalaşmayan aydınlar ve kitleler burjuvazi değerleriyle kendilerini tanımlamaya çalışırken bölmeli kafalılık ve yamalı bohçacılığın etkisi altında kalmışlardır. Bu etki sebebiyle Batı'nın evrensel değerleri, derinlere işleyemeden yüzeyde kalmakta, ikiliği güçlendiren dinamikler ortadan kaldırılamamaktadır. Bu noktada kültürel ikiliğin derinleşmesini engelleyebilmenin yolu laiklikten taviz verilmemesi ve şekilsel Atatürkçülükten uzak durulmasıdır. Donuk, statik düşünceden destek alarak modern değerlerin yerleşmesini engelleyen din sömürsünü sonlandırabilmek için laiklik hem devletin işleyişinde hem de toplumsal yaşamda etkin unsur haline getirilmelidir. Ayrıca kültürel ikiliği önleyebilmek için üstyapıcı devrimlerden ziyade altyapıcı devrimleri merkeze almak, Batı'nın evrensel değerlerinin ülkemize daha rahat yerleşmesine yardımcı olacaktır.

Batılılaşma ekseninde ele alınan aydın tartışması, derginin üstünde önemle durduğu konulardan birisidir. Gerçek aydınının nasıl olması gerektiğinden yola çıkılarak bilgiyi üreten ve yayan güçler arasında bir sınıflama yapılmıştır. Dergiye göre Türk düşünce tarihinde softalar, kara aydınlar ve gerçek aydınlar bilgiyi üreten ve yayan güçlerdir. Dergi, softalara şiddetle cephe almış, softanın donuk zihniyetinin yaygınlaşmasının zararlarına dikkat çekerek yaratıcı düşüncenin softanın zihniyetini dönüştürmesini zorunlu görmüştür. Ayrıca softalık, sadece din ile iç içe bir kavram olarak irdelenmemiş, özgür düşüncenin yaygınlaşmasını engelleyen, düşüncüyü skolâstikleştiren her şey bu kavramın içinde değerlendirilmiştir. Bilinçli-gelenekçiler ile bilinçsiz-gelenekçiler arasında da ayrıma gidilmiştir. Toplumun önemli kısmının bilinçsiz olduğu ve bilinçli gelenekçi olan softaların bilinçsiz gelenekçilerin zihniyetini şekillendirdikleri üstünde durulmuştur. Osmanlı devlet düzeninin pragmatik yapısının yarattığı kara aydınlara da dergi, tıpkı softalara olduğu gibi sert tavır takınmıştır. Kara aydınlar, içinde yaşadığı toplumun ihtiyaçlarının farkında olmayan, Batı'nın üstyapısını hâkim kılmaya çalışan güçtür. Para babaları ile derin ilişki içinde bulunan kara aydınlar para babalarının gücünü artırabilmek için özellikle bürokraside etkin olmuşlardır. Gerçek aydın da kaçınılmaz olarak kendisini devlet ekseninde ifade etmiştir. Burjuvalaşmamış bir toplumda aydının geçimini, devlet aracılığıyla sağlamak zorunda kalması bu duruma sebep olmuştur. Dergiye göre gerçek aydın, bürokratik çizginin dışına çıkarak geniş yığınlar ile kaynaşabilmelidir. Tabii Batılılaşmanın mantığı gereği aydın, bölmeli kafalığa, yamalı bohçacılığa yol açacak taklitçi batılılaşmadan uzak durarak, evrensel Batı'nın değerlerini özümseyebilmelidir. Dergi, devlet ile bütünleşmiş aydın imajının düzeltilebilmesi için gerçek aydınının neler yapması gerektiği üstünde de durmuştur. Dergiye göre akıl ve bilim çerçevesinde özgürce düşünen, yeni bir şeyler yaratmak için çaba harcayan, geniş kitleler ile bütünleşmeye çalışan, yurt ve dünya sorunlarının farkında olan, eleştirebilen, sorumluluk bilincine sahip kişi gerçek aydındır.

Evrensel değerler ile yerel değerleri bünyesinde toplayan Yeni Ufuklar dergisi akılcı, hümanist, bilimsel bakış açısıyla içinde yaşadığı toplumu siyasal, düşünsel, toplumsal ve edebi noktalardan hareket ederek irdelemiş, onda yaratıcılığı hâkim kılmaya çalışmıştır. Donmuş zihniyetin önüne geçebilmek için Batı'nın yaratıcı zihniyetinin alınmasının önemine dikkat çeken derginin önemli yazarlarına göre bilginin üretiminde ve yayılımında temel rol oynayan gerçek aydın hiçbir zaman akılcı, bilimsel, hümanist hayat algılayışından kopmayıp Anadolu'nun bütünleştiriciliğinden yola çıkarak yerel ve evrensel değerleri dogmatizmden uzak bir şekilde topluma hâkim kılmaya çalışmalıdır.

KAYNAKÇA

- Adivar, Adnan A. “Cevap I (Batı Mı Doğu Mu)”, **Yeni Ufuklar**, C.II, S.23 (Nisan 1954), s.337-338.
- Adivar, Adnan A., “Cevap I (Gelenekler Üzerine)”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.26 (Temmuz 1954), s.41-42.
- Adivar, Halide Edip, “Orhan Burian”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.36 (Mayıs 1955), s.441.
- Anday, Melih Cevdet, “Bir Düşünür”, **Yeni Ufuklar**, C.XX, S.234 (Mart 1973), s.89-93.
- Anday, Melih Cevdet, “Cevap V (Batı Mı Doğu Mu)”, **Yeni Ufuklar**, C.II, S.23 (Nisan 1954), s.348-349.
- Anday, Melih Cevdet, “Laiklik Üstüne”, **Yeni Ufuklar**, C.XII, S.138 (Kasım 1963), s.6-8.
- Anday, Melih Cevdet, “Softalık Üzerine”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.88-89 (Eylül-Ekim 1959), s.130-132.
- Araz, Nezihe, “Bir Düşünürün Ayrıcalığı”, **Yeni Ufuklar**, C.XX, S.234 (Mart 1973), s.144-146.
- Arık, Fikret, “Orhan İçin”, **Yeni Ufuklar**, C.II, S.15 (Mart 1953), s.81.
- Arıkan, Zeki, “Orhan Burian’ın Tarihiçiliğimize Katkısı”, **Tarih ve Toplum**, C.XIX, S.113 (Mayıs 1993), s.274-279.
- Aytekin, Halil, “Aydın Kişilerimiz”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.33 (Şubat 1955), s.334-336.
- Baykurt, Fakir, “Cevap V (Soruyoruz Softalık)”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.88-89 (Eylül-Ekim 1959), s.127-128.
- Berkes, Niyazi, **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, İstanbul, Kaynak Yay., 2002.
- Boran, Behice, “Memleket Kalkınması ve Aydınlarımız”, **Yeni Ufuklar**, C.XI, S.124 (Eylül 1962), s.7-14.
- Erhat, Azra Tercüme Bürosu, **Yeni Ufuklar**, C.XXI, S.247 (Nisan 1974), s. 16(8-16)
- Erhat, Azra, “Anadolu’yu Dile Getirmek”, **Yeni Ufuklar**, C.V, S.55 (Aralık 1956), s.732-736.
- Erhat, Azra, “Kadınlarımız”, **Yeni Ufuklar**, C.VI, S.66 (Kasım 1957), s.153-159.
- Ertop, Konur, “İnsancı Bir Düşünce Adamı: Vedat Günyol”, **Varlık**, C.LXV, S.1082 (Kasım 1997), s.33-35.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki “Atatürkçülük”, **Yeni Ufuklar**, C.XXII, S.252, (Eylül 1974), s.19-28
- Eyuboğlu, İsmet Zeki “Aydın Sorumluluğu”, **Yeni Ufuklar**, C.XXI, S.248, (Mayıs 1974), s. 35-38.
- Eyuboğlu, Sabahattin, **Mavi ve Kara**, İstanbul, Çağdaş Yay., 1996.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Cevap I (Soruyoruz Softalık)”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.88-89 (Eylül-Ekim 1959), s.122-124.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Cevap II (Gelenekler Üzerine)”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.26 (Temmuz 1954), s.44-45.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Din ve Bilim”, **Yeni Ufuklar**, C.XII, S.138 (Kasım 1963), s.1-5.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Düşünce Özgürlüğü”, **Yeni Ufuklar**, C.XIII, S.154 (Mart 1965), s.1-3.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Emperyalizm ve Kültür”, **Yeni Ufuklar**, C.XVI, S.186, (Kasım 1967) s.6-10
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Gelişen Türkiye”, **Yeni Ufuklar**, C.XIV, S.159 (Ağustos 1965), s.3-6.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Halka Saygı”, **Yeni Ufuklar**, C.XIX, S.221, (Ekim 1970), s.1-5
- Eyuboğlu, Sabahattin, “İlerici Gerici”, **Yeni Ufuklar**, C.XIII, S.148 (Eylül 1964), s.1-4.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Kara Aydınlik”, **Yeni Ufuklar**, C.VII, S.73 (Haziran 1958), s.1-3.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Okuryazarlar ve Köy Enstitüleri”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.99 (Ağustos 1960), s.201-210.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Oyunun Dışındakiler”, **Yeni Ufuklar**, C.XI, S.128 (Ocak 1963), s.1-6.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Sokakta”, **Yeni Ufuklar**, C.VII, S.74 (Temmuz 1958), s.41-44.
- Eyuboğlu, Sabahattin, “Somutlaşan Kavramlar”, **Yeni Ufuklar**, C.XIII, S.152 (Ocak 1965), s.1-4.
- Gelir, Yakup, **Yeni Ufuklar Dergisi’nin Sistematiik Tahlili ve Edebiyatımızdaki Önemi**, Van, Yüzüncü

- Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,2007,s.34
- Günyol, Vedat “Hümanizma Açısından İnsan”, **Yeni Ufuklar**, C.XXI, S.245, (Şubat 1974) , s. 12-13 (7-13)
- Günyol, Vedat, “Amerikan Sesi Radyosuna Mektup”, **Yeni Ufuklar**, C.II, S.15 (Mart 1953), s.73-75.
- Günyol, Vedat, “Ateş Yakmak”, **Yeni Ufuklar**,C.XIII,S.154 (Mart 1965),s.7-10.
- Günyol, Vedat, “Avrupa Tekniği mi?, Avrupa Kafası mı?”, **Yeni Ufuklar**, C.II, S.23 (Nisan 1954), s.355-358.
- Günyol, Vedat, “Bölmeli Kafalar”, **Yeni Ufuklar**, C.IV, S.42 (Kasım 1955), s.201-204.
- Günyol, Vedat, “Burjuvalık Özentisi Üstüne”, **Yeni Ufuklar**, C.XV,S.169, (Haziran 1966) s.19-22
- Günyol, Vedat, “Donan ve Donmayan Düşünce”, **Yeni Ufuklar**, C.XIII, S.150 (Kasım 1964), s.1-3.
- Günyol, Vedat, “Halka Güvensizliğin Nedenleri”, **Yeni Ufuklar**, C.XIV, S.157 (Haziran 1965), s.21-24.
- Günyol, Vedat, “İleri Yaşamak, Geri Düşünmek ve Ötesi”, **Yeni Ufuklar**, C.XIII, S.152 (Ocak 1965), s.10-13.
- Günyol, Vedat, “Kalkınmanın Yolu”, **Yeni Ufuklar**, C.XIV, S.161, Ekim 1965, s.35-39
- Günyol, Vedat, “Satılmışlık Üzerine”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.27 (Ağustos 1954), s.81-83.Günyol, Vedat, “Softalık ve Ötesi”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.88-89 (Eylül-Ekim 1959), s.133-134.
- Günyol, Vedat, “Sonsöz”,**Yeni Ufuklar**, C.XXIV, S.275 (Kasım 1976), s.1-10.
- Günyol, Vedat, “Topluma Ayna Tutanlarla Işık Tutanlar”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.94 (Mart 1960), s.13-15.
- Günyol, Vedat, “Solculuk Üstüne”, **Yeni Ufuklar**, C.XIV, S.164, (Ocak 1966), s.20-23
- İbşiroğlu, Mazhar Şevket , “Cevap IV (Batı Mı Doğu Mu)”, **Yeni Ufuklar**, C.II, S.23 (Nisan 1954), s.345-347.
- İlhan, Atilla, “Dergiler De Ölür”, **Yeni Ufuklar**, C.XXIV, S.275 (Kasım 1976), s.40-41.
- İmzasız, “Dileğimiz”, **Ufuklar**, C.I, S.1 (Şubat 1952), s.1.
- Kartal, Rana, “Aydının Görevi”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.33 (Şubat 1955), s.336-337.
- Kayalı, Kurtuluş, “1940’lı ve 1960’lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksikliğini Düşüncesinin 1990’lı Yıllarda Yitip Gitmesinin Nedenleri ya da Türk Düşünce Dünyasının Yerlilik Nokta-i Nazarında Sathi Bir Okunuşu”, **Düşüncenin Coğrafyası-I**, Ankara, Deniz Kitabevi, 2005, s.141-164.
- Kayalı, Kurtuluş, “1960’lı Yıllardan Sonra Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelip Tıkandığı Nokta”, **Düşüncenin Coğrafyası-I**, Ankara, Deniz Kitabevi, 2005, s.49-65.
- Kayalı, Kurtuluş, “Memleketi Tanımak”, **Doğu Batı**, S.29 (Ağustos-Eylül-Ekim-2) 2004, s.57-73.
- Kazgan, Gülten, “İlerici-Gerici Çatışması ve Toplumsal Evrim”, **Yeni Ufuklar**, C.XI, S.123 (Ağustos 1962), s.12-17.
- Kazgan, Gülten, “Kitaplık”, **Yeni Ufuklar**, C.XII, S.143 (Nisan 1964), s.5-8.
- Kazgan, Gülten, “Yaratıcı İnsan Eksikliği”, **Yeni Ufuklar**, C.XI, S.129 (Şubat 1963), s.1-5.
- Kazgan, Haydar, “Aylaklar Üzerine”,**Yeni Ufuklar**, C.XIII, S.151 (Aralık 1964), s.9-12.
- Kazgan, Haydar, “Kültür ve Tüketim Tercihleri”, **Yeni Ufuklar**, C.XXIII, S.267, (Aralık 1975), s.11-14
- Kazgan, Haydar, “Memleket Yüzeyine Yayılmayan Aydınlar”, **Yeni Ufuklar**, C.XIII, S.155 (Nisan 1965), s.24-26.
- Kazgan, Haydar, “Türkiye’de Aydınlar Çıkmazı-I”, **Yeni Ufuklar**, C.XIII, S.153 (Şubat 1965), s.8-13.
- Kazgan, Haydar, “Türkiye’de Aydınlar Çıkmazı-II”, **Yeni Ufuklar**, C.XIII, S.154 (Mart 1965), s.33-36.
- Kemal, Orhan, “Cevap II (Soruyoruz Softalık)”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.88-89 (Eylül-Ekim 1959), s.124.

- Kemal, Orhan, “Cevap VI (Gelenekler Üzerine)”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.26 (Temmuz 1954), s.50-52.
- Kocagöz, Samim, “Tehlikeli Düşünceler”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.90-91 (Kasım-Aralık 1959), s.182-190.
- Mardin, Şerif, **Türk Modernleşmesi**, İstanbul, İletişim Yay., 2007.
- Mardin, Şerif, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Yay., 1990.
- Nayır, Yaşar Nabi, “Cevap III (Gelenekler Üzerine)”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.26 (Temmuz 1954), s.44-46.
- Oğan, Münevver, “Vedat Günyol: Yaşamını Aydınlanma Uğraşına Adanmış Bir Aydın”, **Varlık**, C.LXV, S.1082 (Kasım 1997), s.36.
- Oğuz Adanır, **Osmanlılar ve Ötekiler (Kapitalizm Öncesi Evrensel Kültür/Zihniyetten Günümüze)**, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, 2004.
- Oran, Baskın “Az Gelişmiş Ülkelerde Aydın ve Milliyetçilik”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, İstanbul, Bağlam Yay., 1995.
- Özerdim, Sami Nabi, “Prof. Orhan Burian Bibliyografyası (1914-1953)”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C.XVI, S.3-4 (Eylül 1958-Aralık 1958), s.83-95.
- Özlü, Demir “Toplumsal Yapı Değişiklikleri ve Ahlak”, **Yeni Ufuklar**, C.XIV, S.160, (Eylül 1965), s.48-52.
- Rifat, Samih, “Mavi ve Kara-Sabahattin Eyuboğlu/Buralı Bir Aydın İçin Portre Denemesi”, **Cogito**, S.21, 1999, s.219-226.
- Safa, Peyami, “Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti”, **Türk Düşüncesi**, C.I, S.1 (Aralık 1953), s.4-9.
- Seyda, Mehmet, “Biyografyalar: Vedat Günyol-1”, **Varlık**, C.XXXIV, S.682 (Kasım 1966), s.sayfasız.
- Seyda, Mehmet, “Biyografyalar: Vedat Günyol-2”, **Varlık**, C.XXXIV, S.682 (Aralık 1966), s.sayfasız.
- Seyda, Mehmet, “Biyografyalar: Vedat Günyol-3”, **Varlık**, C.XXXIV, S.682 (Aralık 1966), s.sayfasız.
- Şensuvaroğlu, Haluk Y., “Sevgili Burian”, **Yeni Ufuklar**, C.II, S.15 (Mart 1953), s.76-78.
- Tahir, Kemal, “Yobazlık Üzerine”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.92 (Ocak 1960), s.221-223.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Yaşadığımız Gibi**, İstanbul, Dergâh Yay., 1996.
- Taşer, Suat, “Orhan Burian’ı Kaybettikten Sonra”, **Yeni Ufuklar**, C.II, S.15 (Mart 1953), s.105-106.
- Timur, Taner **Türk Devrimi ve Sonrası**, Ankara, İmge Kitabevi, 1993.
- Tokgöz, Erdinç, “Batının Doğuya Yardımı”, **Yeni Ufuklar**, C.XVI, S.182, (Temmuz 1967), s.24-29
- Tonguç, Hakkı, “Softalık”, **Yeni Ufuklar**, C.VIII, S.93 (Şubat 1960), s.268-269.
- Tunaya, Tarık Zafer **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri-II**, İstanbul, Cumhuriyet Gazetesi Armağanı, 1999.
- Türköne, Mümtaz Er, “Gelenek ve Aydın”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, İstanbul, Bağlam Yay., 1995, s.256.
- Tütengil, Cavit Orhan, “Aydın Sorumluluğu Üzerine”, **Yeni Ufuklar**, C.VII, S.84 (Mayıs 1959), s.430-431.
- Tütengil, Cavit Orhan, “Aydınların Yenilgisi”, **Yeni Ufuklar**, C.XIV, S.163, (Aralık 1965), s. 24-26
- Tütengil, Cavit Orhan, “Bir Düşünürün Ölümü”, **Yeni Ufuklar**, C.XX, S.234 (Mart 1973), s.52-56.
- Tütengil, Cavit Orhan, “Cevap V (Soruyoruz Aydınlar)”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.32 (Ocak 1955), s.289-290.
- Uçarol, Tuncer, “Yeni Ufuklar Dergisinin Serüveni”, **Yeni Ufuklar**, C.XXIV, S.275 (Kasım 1976), s.102-109.
- Uçkan, H. Vasfi “Şu Bizim Gelenekçiliğimiz”, **Yeni Ufuklar**, C.XV, S.174, (Kasım 1966), s.40-45
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, “Hangi Ölüm Onunkinden Daha Acı”, **Yeni Ufuklar**, C.XX, S.234 (Mart 1973), s.9-19.
- Yavuz, Hilmi, “Baticılık Düşmanları”, **Yeni Ufuklar**, C.XVIII, S.215, (Nisan 1970), s.29-32

- Yavuz, Hilmi, “Bir Osmanlı Türk- Felsefesi Niye Yok?”, **Yeni Ufuklar**, C.XXI, S.247, (Nisan 1974), s. 20-23
- Yavuz, Hilmi, “Sabahattin Eyuboğlu’na Saygı”, **Yeni Ufuklar**, C.XX, S.234 (Mart 1973), s.121-122.
- Yavuz, Hilmi, “Türk Hümanizması”, **Yeni Ufuklar**, C.XVI, S.191, (Nisan 1968), s.11-15
- Yavuz, Hilmi, “Türkiye’de Osmanlılık”, **Yeni Ufuklar**, C.XV, S.171, (Ağustos 1966), s.15-24
- Yörükoğlu, Atalay, “İdeal Aydın”, **Yeni Ufuklar**, C.III, S.33 (Şubat 1955), s.329-330

Özet

Yayın hayatına 1952 yılında başlayan Yeni Ufuklar dergisinin kurucusu Orhan Burian’dır. 1976 yılına kadar yayımlanan dergi, edebiyat, sanat, düşünce, eğitim, ekonomi ve toplum konularında yazılmış pek çok makale, deneme, şiir, hikâye ve çeviri içermektedir. Derginin kadrosunda Sabahattin Eyuboğlu ve Vedat Günyol başta olmak üzere Halikarnas Balıkcısı, Azra Erhat, Gülten Kazgan, Haydar Kazgan, Talip Apaydın, Melih Cevdet Anday, Ceyhun Atuf Kansu, Fakir Baykurt, Fethi Naci, Mina Urgan, Hilmi Yavuz, Cavit Orhan Tütengil, Atilla İlhan, Samim Kocagöz ve M. Başaran gibi isimler bulunmaktadır. 275 sayı çıkan Yeni Ufuklar dergisinde edebi konular merkezdedir, ama yoğun bir şekilde düşünsel ve toplumsal konularda irdelenmiştir. Bu çerçevede Batılılaşma, aydın, Mavi Anadoluçuluk, hümanizma, varoluşçuluk, planlama, toprak reformu, şehirleşme, işçi sorunu, nüfus artışı düşünsel ve toplumsal açıdan ele alınmış konulardır. Yeni Ufuklar’a göre akıl ve bilime dayanan Batı zihniyeti tamamen alınmalı ve özgür düşünen, yaratıcı, mücadeleci bir aydın tipi yaratılmalıdır.

Anahtar Sözcükler: Batılılaşma, Aydın, Akıl, Bilim, Düşünce.

Abstract

WESTERNIZATION and INTELLECTUAL in JOURNAL of YENİ UFUKLAR (1952–1976)

Orhan Burian established journal of Yeni Ufuklar that began to be published in 1952. Yeni Ufuklar that continued edition life until 1976 includes many articles, essays, poems, stories and translations about literature, art, idea, education, economy and society. Sabahattin Eyuboğlu and Vedat Günyol were the most important writers in magazines staff. Moreover Halikarnas Balıkcısı, Azra Erhat, Gülten Kazgan, Haydar Kazgan, Talip Apaydın, Melih Cevdet Anday, Ceyhun Atuf Kansu, Fakir Baykurt, Fethi Naci, Mina Urgan, Hilmi Yavuz, Cavit Orhan Tütengil, Atilla İlhan, Samim Kacagöz and M. Başaran wrote about most of the topics. Yeni Ufuklar had been published for 275 issues until 1975. It was particularly underscored literary subject. However, mental and social subjects were also intensely examined. At this point westernization, intellectual, The Blue Anatolian, humanism, existentialism, planning, land reform, urbanization, labor problems, population growth from mental and social aspects were evaluated by authors. According to Yeni Ufuklar, western mentality that was supported by mind and science must be utterly taken by society and state. At the same time, inventive and contentious intellectual type must be created.

Key Words: Westernization, Intellectual, Mind, Science, Idea.

TARİH ÖĞRETİMİNDE TARİHSEL ALGININ ÜÇ BOYUTU VE DÜŞÜNSEL DAYANAKLARI

Hüseyin Köksal*

Giriş

Tarihi meydana getiren oluşumların temel nedeni, Ortaçağın teolojik ve Aydınlanma çağıının doğacı yaklaşımlarının dışında, Antikçağdan 20. yüzyılın bilimsel tarih anlayışına kadar bütün dönemlerde “*kendi hedeflerini özgürce seçen insan istenci*” olarak belirlenebilir (Collingwood, 1990:58, Oral, 2002:4, Munslow, 2000:15). Tarihsel bilginin, merkezinde insanın yer aldığı yaşantılar bütünü olarak algılanması, onun doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle incelenmesi gereğini doğurmuş ve tarihsel araştırma/öğrenmeyle bizzat kendi etkinliğine yönelen insan aklının bu alanda karşılaştığı sorunlar, “*tarih felsefesi*” disiplinini doğurmuştur. Bu disiplinin uğraştığı ilk ciddi sorun, Descartes’in tarihe kuşkuyla yaklaşmasıydı. Tarihsel bilginin nesnesinin “*şimdi ve burada*” olmayışı ve bu yüzden tarihe yönelen zihnin gözlem ya da deney olanağından yoksun oluşu ile, *gelip geçici şeylerin bilgisinin olamayacağı* önermelerini içeren Descartes’in bu ilk eleştirisine ilk tutarlı cevabı İtalyan tarihçi Vico vermiştir (Özlem, 1990:40). O, insanın kendi ürünü olan etkinlikleri anlamakta zorlanmayacağını söyleyerek, tarihsel bilginin insan için “*bilinebilirliğini*” vurgulamıştır.

Ancak, elde edilmesi ve aktarılması “*mümkün*” olan tarihsel bilgi, gerek elde

* Dr. G.Ü. Gazi Eğitim Fak. İlköğretim Bl. Sınıf Öğretmenliği A.B.D

edilmesine yönelik ön araştırmalarda ve gerekse öğretilmesini hedefleyen etkinliklerde kendi özel yapısından dolayı farklı algılama biçimleri gerektirmiştir. Tarihçi için önerilen bu düşünme ve algılama biçimlerinin “tarih öğrencisi” için de geçerli olduğunu söylemek hata değildir. Zira tarihinin konusu olan bilgi ile okullarda öğretilen tarihsel bilgi farklı niteliklere sahip değildir. Tarih felsefesinin tarihsel bilginin doğasına ilişkin çıkarım ve önermeleri, tarihçilerin olduğu kadar tarih öğrencilerinin de, tarihi doğru algılayabilmesi için geçerlidir (Husbands, 1996:4). Tarihsel bilginin niteliği, onun doğru algılanmasında üç boyutun göz önünde bulundurulmasını gerektirmiştir.

A. Güncelleştirme:

20. yüzyılda, ulaşılmış tarihsel bilginin niteliği üzerine yapılan tartışmalar, onun geçmişin cansız bir parçası olduğu anlayışının yıkılmasına ve buna karşılık, tarihe eğilen zihnin ait olduğu zaman diliminin de, anlatılan geçmiş ne denli uzak görünürse görünsün geçmişin bir parçası olduğu genel kabulünün yerleşmesine neden olmuştur (Collingwood, 1990:206). “Bugün”, tarih için ilk bakışta görüldüğünden daha önemlidir. Bu önem, ‘bugün’ün (şimdinin) tarihsel akışın son noktası olduğu anlayışının yanı sıra, “şimdi”nin tarihe yönelen zihin için bir bakış açısı oluşturduğu gerçeğiyle açıklanabilir (Carr, 1987:29; Dilek, 2001:). Tarihsel bilginin en çok içeriğiyle geleceği öngörmeye yarayacağına ilişkin, Hıristiyan teolojisinin etkisiyle iyice güçlenen fütürist görüşe karşı tarihin gelecekle ilgisinin “bilimsel” olamayacağına ve onun ancak “şimdi” de son bulan bir süreç olduğunu ilk kez Alman tarihçi Shiller dile getirmiştir (Collingwood, 1990:115-116).

Shiller’e göre “şimdi”, tarihten ayrı yaratılmış bir yaşam alanı değildir. Aksine hem geçmişin tarihsel araştırmayla anlaşılması ihtiyacının kaynağı olması, hem de tarihsel bilgiye anlam veren zihinlerin doğal olarak “şimdi”de yaşıyor olmaları; yani tarihsel bilginin “anamlılığının” da kaynağı olması itibarıyla, “şimdi-bugün” tarihsel bilginin organik bir parçasıdır. “Bugün” tarihsel sürecin doğurgan son noktası olduğu kadar, tarihsel bilgiye bakış açısını da belirler. “Tarihin aslında, geçmişini yaşanan anın gözlerinden ve o anın sorunlarının ışığında görmekten oluştuğu ve tarihe eğilen zihnin başlıca işinin *kaydetmek* değil *değerlendirmek* olduğu” anlamında Croce, “bütün tarihin *çağdaş tarih*” olduğunu iddia etmiştir. İtalyan tarihçi Benedetto Croce’a göre, “her tarihi yargının altındaki pratik gerekler bütün tarihe çağdaş tarih karakteri verir. Böylelikle anlatılan olaylar zaman içinde ne kadar uzak görünseler de, tarih, gerçekte o anlatıların izlendiği “şimdiki an”ın gerekleriyle ve konularıyla ilişkilidir (Carr, 1987:28-29).”

Croce’un tarihsel bilgi ile bugün arasında saptadığı bu ilişkinin gerçekliği, geçmişte vukubulmuş olayların, bugün yaşamakta olan zihinler tarafından sistemleştirilmediği takdirde “*tarihsel bilgi*” niteliği sergileyemeyeceği ve yine bugünün zihinlerince anlamlandırılmadıkça işlevsel ya da ahlaki bir değer taşıyamayacağı savıyla sonuçlandırılabilir. Dolayısıyla, bugünün gerçekliğinden bağımsız düşünülen tarihsel anlatı, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkiyi koparttığı için “bilgi” olma niteliğini kaybeder. Nietzsche’ye göre (1986:89) tarihsel bilgiyi canlandıran şey, ‘bugün’dür.

“Bugün’ün canlı yaşamı tarihi canlandırmadıkça ve coşturmadıkça, eskiye bağlı tarihin kendisi bayağılaşır.” Bu ifade tarihsel bilginin bir yanını “*bugün’ün*” oluşturduğunu vurgulamaktadır.

Tarihsel bilginin nesnesi sadece geçmiş değildir (Collingwood, 1990:140, Oral, 2002:1). Zaten tarihsel bilginin özgün niteliği de burada ortaya çıkmaktadır. Tarihe yönelen zihin, hem nesneye yönelen özne, hem de yöneldiği nesnenin anlamı kendisine bağlı olduğu için, nesnenin bir parçasıdır. Tarihsel geçmiş, “*geçmişte vukubulmuş olanlar*” olduğu kadar, şimdi onları keşfederek kendine göre bir anlam veren zihnin ürettikleridir. Bu yönüyle tarihsel geçmiş, ölü bir geçmiş değildir. “Bir anlamda, bugün hâlâ yaşayan geçmiştir demektir Collingwood (1990:141). O halde tarihin yalnızca “*olup bitmiş*” olan şeylerin toplamı olduğunu düşünmekteki eksikliği, tarihsel bilginin geçmişte olup bitmiş şeyler ile bugünün zihni arasındaki anlamlı ilişki olarak (Carr, 1987:41) tanımlamakla gidermek mümkündür. Burckhard (Akt.Özlem, 1992:122), “ulaşmış tarihsel bilginin “bugün’e duyduğu ihtiyacın giderilmesinin, onun yaşamakta olan şeylerle akrabalığını kurmayı denemekle” mümkün olacağını vurgulamıştır.

B. Kişiselleştirme

Croce’un (Akt.Collingwood,1990:201), “*Bir çimen yaprağının tarihini öğrenmek mi istiyorsun? Bir çimen yaprağı olmaya çalış; bunu yapamıyorsan parçalarını çözümlenmekle, hatta onları düşünsel ya da hayali bir çeşit tarih içinde yeniden düzenlemekle yetin*” önerisi, çimen yaprağının tarihini olduğu kadar insanların tarihini öğrenmek ya da keşfetmek isteyenler için ironik fakat anlamlı bir öneridir. Öğrenilen şey, yani bilgi, zihin ile onun nesnesi arasındaki ilişkidir (Günday, 2002:14). Tarihsel bilgi, merkezinde insan etkinliklerini barındırdığından ve tarih öğrenmenin de temelde yine bir insan etkinliği olması bakımından, öznesi ve nesnesi özdeş olan farklı bir bilgi biçimidir (Husbands, 1996:5).

Geçmiş çağları belirleyen etkin varlığın “*özgür insan akli ve istenci*” olduğu, bilimsel tarih anlayışının temel varsayımdır (Özlem, 1986:62-63; Hegel, 1991:17). Denilebilir ki bu varsayım, Aydınlanma çağı tarihçilerinin ‘*geçmiş*’de insan aklının varlığını yok sayma yanlılığına düşerek tarihin anlaşılabilir tanrısal iradenin bir yansıması olduğu inancının da etkisiyle bilimsel tarih anlayışına bu denli güçlü etki etmiştir (Oral, 2002:23). Aydınlanmacı tarihçilere göre geçmiş, bütünüyle bir ussal-akli davranış içermez. Ancak insan, kendini akıyla belirleyebilir. Bu nedenle geçmiş, insan aklına hitapedebilme yetisinden yoksun bir hurafeler yığıdır (Collingwood, 1990:100). Bu görüşe ilk tepki J.J. Rousseau’dan gelmiştir. Rousseau, tarihte insan istencinin rolünü ve etkinliğini önemsemiş ve gerek tarih araştırmalarında gerekse eğitimde bu istencin anlaşılmasının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Ona göre eğitimde çocuğun gelişmemiş olsa bile kendi düşünce, ideal ve kavramlarıyla kendine özgü bir yaşamı vardır ve öğretmen bu yaşamı anlayıp duygudaşlık kurmalı, ona saygı göstermeli ve doğal bir biçimde gelişimine yardımcı olmalıdır. Rousseau’nun eğitim anlayışı, bu duygudaşlık

öğretisine dayanmaktadır. Çağdaş tarihçilerin “içselleştirme”, “iç deney” gibi kavramlarla ifade ettikleri, tarihe eğilen zihnin kendini incelediği nesnenin yerine koyması (empati), Rousseau’nun duygudaşlık öğretisini çağrıştırmaktadır. Collingwood’a göre (1990:100), Rousseau’nun bu anlayışı tarihe uygulandığında, tarihle ilgilenen kişinin Aydınlanma tarihçilerinin hep yaptıkları şeyi hiç yapmaması gerekmekte ve onlarda gerçek ve değerli insan etkinliklerinin ifadesini bulması gerektiği, anlamına gelmektedir.

Rousseau’nun duygudaşlık öğretisiyle başlayan bu özgül süreç, 20.yüzyıla tarihsel bilginin “anlamlı” olduğu ölçüde gerçek ve değerli olduğu anlayışına değin sürmüştür. Anlamlılığın ölçütü, herhangi bir olayı insanî yaşantılarla açıklayabilme derecesidir (Akarsu, 1994:23). Tarihte anlam, Dilthey’e göre, “başka çağların yaşantılarını, ruh durumlarını, edimlerini onlarla birlikte duyma” davranışıdır. Tarihsel bilgi, geçmişte olmuş yaşantıların bilgisidir ve yaşantılar da ancak “anlama” ile aydınlatılabilir. Bu anlayış, tarihin de tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, net neden-sonuç ilişkilerinin çözümlenerek açıklama yapma yöntemiyle yetinebileceği görüşüne karşı, tarihin özel içeriğini savunmak amacıyla tasarlanmıştır. Alman tarihçi Schiller’e göre, “tarihçi, doğayı inceleyen bilim adamları gibi olguları salt bilinecek nesnelere olarak görüp karşılıklarına geçmez, tersine kendisini onların içerisine atar, onları imgelem yoluyla kendi yaşantıları olarak hisseder” (Akt. Collingwood, 1990:175). Tarihsel bilginin, diğer bilim dallarından fazla olarak, bilinmekle kalmayıp, kendisine eğilen zihinde bir “yaşantı” haline gelmeyi gerektirdiği, daha doğru bir söyleyişle “bilinebilmek” için “yaşantı” haline getirilmesinin zorunlu olduğu düşüncesi, tarihsel bilginin özgün niteliğinin fark edilmesi anlamına gelmektedir.

Bilimsel tarih anlayışının hazırlık döneminin yaşandığı ve “tarih yüzyılı” olarak adlandırılan 19. yüzyılda Kant, 20. yüzyılda erişilen bu anlayışın temelini atmıştır. Tarihi, bugün kendisine eğilen zihin için, insani olayların “görüngülerinden” oluşan bir bütün olarak görmüş ve onların bu yönleriyle doğa olaylarından ayırt edilemeyeceğini belirtmiştir. Kant, insan etkinliklerinin bu yüzden tam olarak anlaşılamayacağını ifade etmiş ve tarihsel bilginin yolunun “buraya kadar” olduğunu, hiç değilse yöntem açısından insan etkinliklerini incelemekte, doğa olaylarının incelenmesinde kullanılan yöntemden başkasının kullanılmayacağını düşünmüştür. “Fenomenlerin içine girebilseydik, geçmişte olup bitmiş her şeyin insani anlamını kavramamız mümkün olacaktı” demektedir (Kant’tan aktaran Collingwood, 1990:108). Ancak, 19. yüzyılda bu söylem sadece bir temenni olarak kalmıştır.

20. yüzyılın bilimsel tarih anlayışının tarihte değiştirdiği şey, tarihsel bilginin niteliğine bakıştır. Tarihsel bilgiyi oluşturan şey, artık geçmişteki olayların ölü birikimi değildir. Bilimsel tarih anlayışı, tarihi geçmişten kurtararak bugüne taşımıştır. Tarihsel bilgi, bugün onu araştıran zihin ile geçmiş arasında kurulan canlı bir diyalog olarak tanımlanmaktadır artık (Carr, 1987:41). Bu yönüyle tarih için, geçmiş kadar onu öğrenen zihnin de önemli ve belirleyici olduğuna değinilmiştir. Collingwood’a göre (1990:225), tarihsel geçmiş doğal geçmişten farklı olarak, tarihsel düşünme edimiyle *canlı kalmış*

bir geçmiştir. Collingwood, tarihsel bilgiyi, “*insan aklının geçmişte ne yaptığıının bilgisi*” olarak tanımladıktan ve “*aynı zamanda bunun yeniden yapılması, geçmiş edimlerim ‘şimdi’de sürdürülmesi*” olarak belirledikten sonra, tarihe bilimsel anlamda nasıl yaklaşılması gerektiğine değinmiştir. Ona göre (1990:212-218), tarihe yönelen zihin için, yönelişinin konusu olan etkinlikler, seyredilecek gösteriler değil, içeriden yaşanacak yaşantılardır. Bilimsel tarih anlayışı böylelikle tarihsel bilgiyi, kendi halinde salt bilinebilir bir birikim olmaktan çıkarıp, onun kendisini “bilen özneyle” ilişkisini vurgulamıştır. Bu ilişkinin biçimi, bilen öznenin; yani tarihe yönelen zihnin, bizzat yöneldiği olguyu içselleştirerek yaşaması olarak belirlemiştir. “Tarih asla doğabilimsel determinizm altında görülemez. Bu yüzden tarihe eğilmek için özel bir yönelime ihtiyaç vardır. Bu da Herder’den Droysen’e kadar Alman tarih okulunun dediği gibi, geçmiş yeniden yaşamak ve anlamaktan geçer (Özlem, 1986:140).”

Bu dönem tarihçileri bilen özneyi hesaba katmadan, “salt bir olaylar birikimi” olan tarihsel bilgiye “verili tarih” demektedirler. İngiliz tarihçi Simmel’e göre, “*verili bir şey, kişilikdışı bir şey olarak tarih, insanın (bilen öznenin) hiçbir katkısı bulunmayan, insandışı bir şey, bir natüralizmdir. Oysa tarihi fiziksel zamana bağlı bir doğa tarihi olmaktan çıkararak şey; onu natüralizm olmaktan kurtaran şey, insan istencinin biçim verici etkinliğidir. Bu, insana özgü biçim vericilik ise, bilen öznenin ‘bireyselliğinden’ yola çıkılarak anlaşılabilir. Çünkü, bilen öznenin burada, karşısında duran şey, kendi dışında bir şey, bir dış dünya değil, bizzat kendinin biçimlendirdiği ve kendisinden bir parça olduğu tinsel dünyadır. Bu haliyle, ‘yaşama’dan farklı bir şey değildir* (Özlem, 1986:146). Tarihsel bilginin, merkezinde akıl sahibi bir varlık olan insanın etkinliklerinin oluşturduğu geçmiş yaşantıların bilgisi olduğu kabulünün sıkça tekrar edilmesinin nedeni, geçmiş yaşantıların, bugünün yaşantılarıyla ilişkiler kurularak ancak anlaşılabilceği gerçeğinin altını çizmek düşüncesidir. her şeyden çok, “*anamlı bir bütün*” olarak algılanması gereken tarihsel bilgi, içerdiği yaşantıların “yeniden” yaşanmasını gerekli kılmaktadır (Dickinson ve Lee, 1978:55). Özellikle ulaşılmış tarihsel bilginin sunumunda bilginin “anamlı” bir biçimde algılanabilmesi için, yaşantıyla özdeşleştirme anlayışı zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Tarihsel bilgi, ancak öğrencinin kendi yaşamıyla ilişkilendirilerek sunulduğunda içeriğinden ve niteliğinden bir şeyler yitirmez. Tarih mekanik, matematik ya da fiziksel bir olgular-önergeler bütünü değil, bir geçmiş yaşantılar bütünüdür. Öz olarak, geçmişte değil de ‘bugün’de varlığını sürdüren yaşam ile aynı niteliktedir. Zaten tarih öğretiminin amacı da genellikle “bugünü anlamak” olarak dile getirilmektedir. Böyle düşünüldüğünde geçmiş ile bugünün yaşamlarının tarih yoluyla bir biçimde bağdaştırılmak istendiği ortaya çıkar. İşte, bu bağdaştırma etkinliği bir nihai amaç değil, bir araç olarak kullanılması gereken bir etkinliktir. Dilthey’e göre (Akt.Özlem, 1992:139-147), tarih bilgisine giden yol, geçmişten yeniden yaşamaktan, onu zihinde kurmaktan” geçer. Tarihsel bilgiyi bize dönük bir gerçeklik haline getirecek yeniden yaşama etkinliğine Dilthey, “*iç deney*” demektedir.

20.Yüzyıl tarihçilerinin tarihe yaklaşmakta büyük oranlı bir ittifakla önerdikleri bakış açısı, diğer dönem tarihçilerinin önerilerinden farklı olarak, sadece tarihi “yazmak” veya bir dönemin geçmişini “keşfetmek”le sınırlı kalmayıp, ulaşılmış tarihsel bilginin “anlamı” üzerinde düşünmeyi de kapsamaktadır. Çağdaş tarihçilerin tarihsel bilginin niteliği üzerinde yaptıkları tartışmaların, tarihçilik için olduğu kadar “tarih öğretimi” alanı için de geçerli addedilmesinin nedeni budur. Kant’tan Bradley’e, Dilthey’den Croce’ye kadar hemen bütün düşünürlerin, tarihsel olayların bilmek isteyen zihinde yeniden bir yaşantı haline getirilmesi gereklidir diyerek ifade ettikleri zorunluluk, tarihsel bilginin en geniş anlamıyla “kişiselleştirilmesidir”. Dilthey, bilen öznenin kendi tinsel yaşamı sayesinde ve o yaşamın iç zenginliği ölçüsünde karşı karşıya kaldığı ölü geçmişe yaşam aşılatabileceğini söylemekte ve gerçek tarihsel bilginin nesnesine ilişkin bir iç yaşantı olduğunu belirtmektedir (Collingwood, 1990:177).

C. Kurgulama

Tarihin anlamlı ve amaçlı insan etkinliklerinin sistemli bir bütünü olduğu ve o bütünün “eski kitaplarda bulunan öykülerin yinelenmesi yerine ona yönelen zihnin onu yeniden “*kurması*” yoluyla tarihsel bilgi niteliğine kavuşabileceği düşüncesi ilk kez 18.yüzyılda Voltaire tarafından dile getirilmiştir (collingwood, 1990:21). Tarihsel geçmişçi açığa vuran kaynakların yetersizliği, bölük pörçüklüğü Voltaire’i, kendi yüzyılından bugüne dek hemen her tarihçinin paylaştığı bu düşünceye itmiştir. Tarihsel bilginin “*algılanabilir bir bütün*” olması gerektiği, kendisine yönelen zihin için somut bir araştırma-öğrenme alanı yaratması açısından önemlidir (Karabağ, 2002:62). Fakat üzerinde çalışmak için deney ya da gözlem yapma olanağı bulunmayan bir “*nesneye*”, kendisinden sistemli bir bütün oluşturabilmek için zihnin yönelebilmesi zordur. Bu zorluk tarihsel bilginin toplanmasında olduğu kadar, toplanmış bilginin algılanmasında da bulunmaktadır. İngiliz tarihçi Simmel’e göre, “tarihsel bilginin alanı ‘geçmiş’tir”. Bu yüzden tarihe yönelen zihin, nesnesini somut olarak hiçbir zaman tanıyamaz. Onun nesnesi, olup bitmiş olaylardan oluşur ve bu olaylar artık yoklardır (Collingwood, 1990:175, Timuçin, 2000:23). Bu, zihnin üzerinde çalıştığı nesne hakkında hiç değilse gözlem ya da deney yapma yoluyla bir bilgiye ulaşamayacağı anlamına gelmektedir. Bu durumda Tarihsel bilginin “olabilirliği” ve “algılanabilirliği” tartışmaya açılmaktadır. Bilimsel tarih anlayışı, tarihsel bilgiyi bu olumsuz ve tartışma götürür durumdan kurtarma çabalarından doğmuştur (Özlem, 1992:139).

Tarihsel bilgiye kaynaklık eden materyallerin ve bu bilgiyi dile getiren anlatıların/ söylemlerin tarihe yönelen zihin için bütünüyle insan etkinliklerinin oluşturduğu, bugün varlığı olmayan geçmişini tam anlamıyla algılamak konusunda yetersiz kalacağı, tarihçilerin üzerinde birleştikleri bir genel yargıdır (Munslow, 2000:13). Dilthey’e göre tarihsel kaynaklar ve birikmiş tarihsel bilgi, bugünün zihni için yalnızca geçmişte yaşanmış insan etkinliklerinin “*yeniden kurgulanmasına*” fırsat sunan birer araçlardır (Collingwood, 1990:76). Tarihsel bilginin kendisine yönelen zihne bağımlılığı, biraz da

içeriğinden ve “şimdi ve burada” olmayışından kaynaklanmaktadır. İnsan yaşamının özel bir biçimi olarak tanımlanabilen tarih (Collingwood, 1990:163), yine özgül bir yaşantı içinde ona yönelen zihin için anlaşılabilir/algılanamaz bir bütün değildir. Tarihsel bilgi, “geçmiş yaşantıların şimdi yeniden canlandırılması ve yaşanması” şartlarına bağlı bir zihinsel üründür.

Tarihsel bilgiyi yeniden kurgulamak, sağlıklı tarihsel algının ilk şartıdır. Tarih, geçmişe dair, ama ondan kategorik olarak farklı, kurulmuş bir söylemdir (Jenkins, 1997:18). Alman tarih okulundan Dilthey de bu konu üzerinde yoğunlaşmış ve zihnin, belli bir sezgiyle yöneldiği tarihsel olay, dönem ya da çağı “*yeniden kurma (wiederaufbau)*” yoluna gitmesi gerektiğini vurgulamıştır (Akt.Özlem, 1992:140).

Sonuç

Tarih öğretimi, tarihsel bilginin öğrenciler tarafından öğrenilmesini ya da üretilmesini içermektedir. Öğretim etkinliğinin nesnesi, içerdiği bütün tartışmalarla birlikte tarihsel bilgidir. Bu yönüyle tarihsel bilginin niteliğinin, tarih öğretiminin de içerik ya da amaçlarını etkilemesi kaçınılmazdır (Dilek, 2001:1). Bu nedenle, tarihsel bilginin gerek tarihçinin zihninde nasıl oluştuğu ve gerekse öğrencinin zihninde ne tür tepkilere yol açtığı tartışılmalıdır. Ancak, tarih eğitimi ile ilgili olarak yapılan tartışma ya da araştırmaların çoğunlukla tarihsel bilginin doğasını göz ardı ettiği ve içerik ve öğretim yöntem ve teknikleri üzerinde yoğunlaştığı gözlenmektedir. Bu durum, konuya ilişkin bir pedagojik-epistemolojik temel yoksunluğu sorununu da beraberinde getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B., (1994), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Carr, E.H., (1987), **Tarih Nedir**, Çev.M.Gizem Gürtürk, İletişim Yay. İstanbul.
- Collingwood, R.G., (1990), **Tarih Tasarımı**, Çev.Kurtuluş Dinçer, Ara Yay. İstanbul.
- Dickinson, K., Lee, P.J., (1978), **History Teaching And Historical Understanding**, Heinemann Educational Books, London.
- Dilek, D., (2001), **Tarih Derslerinde Öğrenme ve Düşünce Gelişimi**, PegemA yay. Ankara
- Günday, Ş., (2002), **Zihin Felsefesi**, Asa Yay.Bursa.
- Hegel, G.W.F., (1976), **Bütün Yapıtları (Seçmeler)**, Çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, İstanbul.
-, (1991), **Tarihte Akıl**, Çev.Önay Sözer, Ara Yay. İstanbul.
- Husbands, C., (1996), **What Is History Teaching?, Language, ideas and meaning in learning about the past.**, Open Uni.Press., Buckingham.
- Jenkins, K., (1997), **Tarihi Yeniden Düşünmek**, B.Sina Şener, Dost Yay. Ankara.
- Karabağ, Ş.G., (2002), *Postmodernizm ve Tarih Öğretimi*, **Türk Yurdu**, C.22., s.175, Ankara.
- Munslow, A., (2000), **Tarihin Yapısökümü**, Çev.Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yay. İstanbul
- Nietzsche, F., (1986), **Tarih Üzerine**, Çev.Nejat Bozkurt, Say Yay. İstanbul.

- Oral, M., (2002), **İmparatorluktan Ulusal Devlete Türkiye’de Tarih Anlayışı**, A.Ü.Türk İnkılap tarihi Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi
- Özlem, D., (1986), **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- (1992) **Tarih Felsefesi**, Ara yay. İstanbul

Özet

Tarihsel bilginin niteliği, tarih öğretiminin de niteliğini etkilemektedir. Tarihsel bilgi, geçmişteki insan etkinliklerinin bilgisidir. Öğrencilerin tarihsel bilgiyi algılayabilmeleri için onu yeniden kurgulamaları gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarih Öğretimi, Tarih Felsefesi, Tarihsel Algı

THREE DIMENSION OF HISTORICAL PERCEPTION AND ITS INTELLECTUAL MAINSTAYS

Abstract

The quality of the nature of historical knowledge also has influence on the quality of history teaching. Historical knowledge is the knowledge of people’s activities in the past. In order to understand the historical knowledge, students must be reconstruct it.

Keywords: History Teaching, Historical Philosophy, Historical Perception.

ÄQUIVALENZ BEI TÜRKISCHEN UND DEUTSCHEN SOMATISMEN MIT „HAND“ und „AUGE“

Recep Özbay*

Türkçe ve Almancada “el” ve “göz” ile türetilen deyimlerde eşdeğerlik

Deyimler üzerine sözcükbilim ve anlambilim bakış açısıyla yapılan karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları kapsamında Almanca bugüne kadar ağırlıklı olarak Avrupa dilleri ile karşılaştırılmış, Türkçe gibi dil akrabalığı olmayan dillerle ile yeterince karşılaştırılmamıştır. Bu türden eş zamanlı çalışmalarda amaç; karşılaştırılan dillerdeki deyimlerin benzeşen ve ayrışan yapısal özellikleri ile ortak anlam alanlarının belirlenmesi ve elde edilen sonuçların sözlükbilim, yabancı dil öğretimi ve çeviri gibi uygulama alanlarında değerlendirilmesidir. Dil akrabalığını gerektirmeyen ve herhangi iki ve daha fazla dildeki deyim in karşılaştırılması ağırlıklı olarak dilbilimsel bir çalışma olmakla birlikte, aynı zamanda söz konusu kültürlerin de birbirleriyle olan bağlantı, etkileşim ve farklılıklarının boyutunu anlamaya yönelik bir çalışmadır. Çünkü deyimler gibi kalıplaşmış sözcük birimleri çoğunlukla ilgili dil topluluğunun kültürel-tarihi yaşamındaki olgulardan ve genel davranış kalıplarından köklenebilirler.

İnsan vücudu ve ona bağlı tüm uzuv ve organlarının temel biyolojik işlevleri dışında, dilsel dünyamızda özellikle de deyimlerin türetilmesinde yaygın ve işlevsel bir kullanımı vardır. Sözcük dağarcığının ve ifade zenginliğinin gelişimi için tüm dillerde yaygın olarak insan uzuv ve organlarına önemli dilsel sembolik özellikler ve anlamlar yüklenmiştir. Bu anlamlar toplumdan topluma değiştiği gibi, evrensel sayılabilecek günlük yaşamdaki bazı somut veya soyut anlam ve içerikler birçok dilde aynı veya birbirine çok yakın ortak deyimle

*Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

ifade edilebilmektedir. Uzuve ve organlarla türetilen deyimlerde en yaygın olarak kullanılanlar arasında ‘el’ ve ‘göz’ sözcükleri yer alır. Bunun nedeni de, el ve gözlerimizin günlük yaşamımızdaki yaşamsal sayılabilecek işlevleridir. ‘El’, insanın fiziksel temasını ve kavrama ve uzanma etkinliğini yönetmesi nedeniyle çevresi ile ilişkilerini düzenleyen en önemli uzvudur. Bu biyolojik yeteneğinin yanında, ‘el’ sembolik anlamda ‘sahip olmak’, ‘etkilemek’, ‘kontrol etmek’, ‘ifade etmek’, ‘yardım etmek’, ‘korumak’, ‘güç gösterisinde bulunmak’, ‘kaybetmek’, ‘yardımlaşmak’, ‘harekete geçirmek’ gibi sembolik dilsel içerikleri de yansıtabilmektedir. Göz ise, tüm somut ve soyut yansımaların ve yer yer de ruhsal algılamaların tespit edildiği organdır ve dilsel olarak da, ‘gözlemlemek’, ‘bilmek’, ‘değerlendirmek’, ‘amaçlamak’, ‘görmezden gelmek’, ‘gizlemek’, ‘denetlemek’, ‘farkında olmak’, ‘kızmak’, ‘uyumak’, ‘ağlamak’ gibi içerikleri anlam alanında bulundurulur.

Eş zamanlı bu çalışmada, Türkçe ve Almancada “el” ve “göz” ile oluşturulan deyimler karşılaştırılarak bir taraftan sözcükbilimsel ve anlambilimsel yönden benzer ve ayrışan özellikleri diğer taraftan da, hangi anlam alanlarında ortak olarak kullanıldığı belirlenmeye çalışılmıştır. Dil akrabalığı olmayan her iki dilde karşılıklı olarak küçümsenmeyecek oranda deyimlerin gerek yapısal gerekse anlamsal açıdan benzeştiği ve aynı anlam alanlarında kullanıldığı; karşılaştırmada esas alınan toplam 765 deyimden, hedef dilde 167 (%21,83) deyim anlam ve yapı bakımından tam, 225 (%29,41) deyim de kısmi eşdeğeri olduğu, 373 (%48,76) deyim ise eşdeğerinin olmadığı ve söz konusu deyimlerin 247’sinin (%32,29) her iki dilde aynı anlam alanlarında kullanıldığı belirlenmiştir. Ayrıca; her iki dildeki deyimlerin türetilmesinde anlam vurgusunu sağlayan sözcüklerin sıralı olarak sıklığı incelendiğinde, her iki dilde de yakın oranlarda ad veya eylemin anlam belirleyici rol üstlendiği belirlenmiştir. Almancadaki deyimlerde bu oran %66,7 ve Türkçede de %71’dir. Sıfat ve zarf sözcüklerinin anlam belirleyici olarak öne çıktığı deyimlerin oranı Almancada %29,2, Türkçede %20,1; Almancada tam veya yarı cümle biçiminde kullanılan deyimlerin oranı %4,2, Türkçede %8,8’dir. Bu sonuçlar ışığında, Türkçe ve Almancada ‘göz’ ve ‘el’ sözcükleriyle türetilen deyimlerde belirlenen eşdeğerliklerden özellikle iki dilli çalışmalarda yararlanılabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Sözcükler : Deyimler, karşılaştırmalı dilbilimi, anlambilim, sözcükbilim, el, göz

0. Einleitung

Als eine junge Teildisziplin der Sprachwissenschaft hat die Phraseologie zu ihrem Forschungsgegenstand die Gesamtheit aller phraseologischen Einheiten, die unter der Kategorie der festen Wortverbindungen, bzw. der idiomatischen Wendungen klassifiziert werden. In dieser Hinsicht hat jede Sprache ein spezifisches phraseologisches System und somit kann es z.B. die Rede von der ‚Phraseologie des Deutschen‘ oder von der ‚Phraseologie des Türkischen‘ sein (vgl. Burger, 2007).

Die Phraseologieforschung musste lange Zeit auf Interesse warten, da die traditionelle Sprachwissenschaft die idiomatischen, bzw. phraseologischen Spracherscheinungen als ‘sprachliche Anomalien’ betrachtete. Charles Bally, Schüler von Saussure und Angehöriger der

Genfer Schule unterscheidet mit der Betonung auf den semantischen Wert der Phraseologismen zwischen “festen Wortgruppen ohne Idiomatizität” (séries phraséologiques) und “festen Wortgruppen mit Idiomatizität” (unités phraséologiques). Bally sah in Phraseologismen krasse Hauptunterschiede zu anderen Elementen des Lexikons. Durch seine Bestrebungen sind die Grundlagen der Phraseologie zu einer eigenständigen Teildisziplin entworfen worden.

Die Phraseologieforschung, die sich anfangs mehr mit terminologischen und klassifikatorischen Fragestellungen innerhalb von verwandten Sprachen beschäftigte, hat heute mit verbreiteten interlingualen kontrastiven Studien einerseits lexikographische und andererseits didaktische Ziele, indem die Bedürfnisse von Lehrern und Lernern von Fremdsprachen berücksichtigt werden. Nach Greciano (vgl. Greciano 2000) können die Ergebnisse der Phraseologieforschung jederzeit pragmatische Anwendungsmöglichkeiten finden. Es geht hierbei nicht nur um eine rein linguistische, bzw. morpho-syntaktische und semantische Erforschung von Phraseologismen, sondern auch um die Mitwirkung der kulturellen Normen der jeweiligen Gesellschaft, da beim richtigen Verstehen und situationspassenden Gebrauch solcher Einheiten zum größten Teil auch außersprachliches Wissen erforderlich ist.

“In der Phraseologieforschung handelt es sich um die Erforschung von Wortketten, deren Zustandekommen nicht oder nicht nur aufgrund von syntaktischen und semantischen Regeln erklärbar ist.” (Burger, 1973: 3)

Sprachwissenschaftler sind sich einig darüber, dass Phraseologismen zur Wortschatzerweiterung in einer Sprache einen erheblichen und funktionalen Beitrag leisten. Mit solchen festen Wortverbindungen werden nicht nur alltägliche Handlungen, sondern auch mentale Zustände des menschlichen Lebens zum Ausdruck gebracht.

„Damit sind Phraseologismen ein Mittel zur Erweiterung des Wortschatzes, zur Benennung (Nomination) und Verarbeitung der Welt in der menschlichen Sprachtätigkeit. Was vorzugsweise durch Phraseologismen verarbeitet wird, sind mentale Größen, wie Emotionen, Einstellungen, (negative) Verhaltensweisen, man spricht deshalb neuerdings vom mentalen Lexikon einer Sprache im Zusammenhang mit der Phraseologie.“ (Palm, 1997: 1)

1.0 Kontrastive Phraseologie

In der kontrastiven Phraseologie geht es um die synchrone Kontrastierung des phraseologischen Bestands nach Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschieden von zwei oder mehreren Sprachen.

“Das Ziel der kontrastiven Phraseologie besteht darin, die phraseologischen Systeme von zwei oder auch manchmal mehreren Sprachen zu vergleichen und die Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten.” (Fleischer, 1997: 30)

Bei der synchron-kontrastiven Phraseologieforschung geht man überwiegend von folgenden Ausgangspunkten aus (vgl. Dobrovol'skij, 1995):

- die kontrastive Analyse wird auf der synchronen Ebene geführt
- die sprachtypologische oder genealogische Verwandtschaft unter den kontrastierten Sprachen spielt keine große Rolle
- die Analysen haben generell pragmatische Zielsetzungen
- eine der erforschten Sprachen ist im Grunde die Muttersprache, bzw. die Ausgangssprache des Forschers

Ein weiterer Anhaltspunkt bei der Kontrastierung ist, dass bestimmte universale Sachverhalte oder Sinnbereiche des alltäglichen Lebens in allen Sprachen mit gemeinsamen oder ähnlichen idiomatischen Phraseologismen zum Ausdruck gebracht werden können.

[Idiome besitzen in jeder Sprache sprachspezifische Merkmale, aber es gibt auch Ähnlichkeiten und sogar Gemeinsamkeiten unter den Idiomen zwischen verschiedenen Sprachen. Der Mensch, unbeachtet dessen, wo er lebt und welche Sprache er spricht, zeigt ein gemeinsames Verhalten - wie bei den Sprichwörtern - gegenüber einigen Zuständen, Bedingungen oder Begriffen. Er bringt diese mit einer ähnlichen oder gleichen Ausdrucksweise zur Sprache.] (Aksan, 2007: 36)

Heutzutage ist der kontrastive Ansatz ein ziemlich aktueller und interessanter Beschäftigungsbereich der Phraseologieforschung, der generell mit praktisch orientierten und kommunikativ-pragmatischen Zielsetzungen verkörpert ist, wie z.B. in der Fremdsprachendidaktik, in den Übersetzungswissenschaften und in der Lexikographie, bzw. Phraseographie. Bei der Kontrastierung geht es in erster Linie um die Feststellung der Äquivalenzstufe von Phraseologismen in der Ausgangs- und Zielsprache.

„Unter Äquivalenz verstehen wir die kommunikative Entsprechung zwischen Ausgangs- und Zielsprache einer Einheit. Diese ist erreichbar durch maximale Übereinstimmung von Denotat, Konnotat und Funktionalität, einschließlich formaler Struktur und Komponentenbestand. Aufgrund der Unterschiede in den semantischen und grammatischen Merkmalen ist immer nur eine Annäherung an die vollständige Äquivalenz möglich.“ (Henschel, 1993: 137)

Bei den letzteren Forschungen in der kontrastiven Phraseologie hat sich im weiten Umfeld durchgesetzt, dass die gegenseitigen Entsprechungen von Phraseologismen unter Berücksichtigung der lexikalischen, der struktur-syntaktischen und der struktur-semantischen Aspekten in folgenden fünf Äquivalenzstufen klassifiziert werden (können):

1. Volläquivalenz (völlige Äquivalenz)
2. Teiläquivalenz (partielle Äquivalenz)
3. Nulläquivalenz (fehlende Äquivalenz)
4. Rein semantische Äquivalenz
5. Scheinäquivalenz (,falsche Freunde')

Phraseologismen in der 4. und 5. Gruppe werden als fehlende Äquivalenz bewertet. Deshalb bezieht man sich bei der Kontrastierung von Phraseologismen hauptsächlich auf die ersten drei Äquivalenzstufen.

1.1 Volläquivalenz (völlige Äquivalenz)

Wenn ein Phraseologismus sowohl strukturell als auch semantisch gegenseitig in der Ausgangs- und Zielsprache voll identisch ist und die gleiche denotative, konnotative und funktionale Bedeutung besitzt, handelt es sich um eine Volläquivalenz; z.B. der Sachverhalt „jn. mit Liebe und Fürsorge umgeben“ wird im Deutschen mit dem Somatismus „jn. auf Händen tragen“ ausgedrückt, das im Türkischen seine Entsprechung mit der völligen Äquivalenz als „birini el üstünde tutmak“ findet. Oder der Sachverhalt „erraten, was jemand insgeheim haben möchte, was in ihm vorgeht,“ wird im Deutschen mit dem Somatismus „jm. etw. an/von den Augen ablesen“ ausgedrückt, das im Türkischen mit voller Äquivalenz als „birşeyi birinin gözlerinden okumak“ entspricht. Kleine Abweichungen in der grammatisch-lexikalischen Zusammensetzung eines Phraseologismus in der Zielsprache sind in Grenzen der völligen Äquivalenz akzeptabel, da es sich manchmal um völlig unterschiedliche Sprachsysteme handelt; wie z.B. ein morpho-syntaktischer Wechsel im Numerus oder Kasus, der Gebrauch eines Synonyms oder Zusammensetzung der Wortfolge. Im Deutschen steht das Objekt meistens im Akkusativ, wobei im Türkischen das Objekt in seiner Häufigkeit zwischen Akkusativ und Dativ ausgeglichen vorkommt. Im deutschen Phraseologismus „die Hand gegen jn. erheben“ ist das Objekt im Akkusativ und in der türkischen Entsprechung mit Volläquivalenz steht das Objekt im Dativ als „birine el kaldırmak“. Dem deutschen Phraseologismus „jm. etw. aufs Auge drücken“ entspricht im Türkischen der Phraseologismus „birşeyi birinin gözüne sokmak“ mit Volläquivalenz. Bei diesem Beispiel ist nur für das deutsche Verb „drücken“ das türkische Verb „sokmak“ (stecken) mit synonyme Bedeutung ersetzt worden.

1.2 Teiläquivalenz (partielle Äquivalenz)

Bei einer partiellen Äquivalenz sind die Bedeutungen der kontrastierten Phraseologismen in beiden Sprachen fast gleich. Es gibt Abweichungen in der morpho-syntaktischen und lexikalisch-semantischen Zusammensetzung; z.B. der Sachverhalt “vor Überraschung etw. nicht fassen können“ wird im Deutschen mit dem Somatismus “seinen (eigenen) Augen nicht trauen (wollen)” ausgedrückt; wobei der gleiche Sachverhalt im Türkischen mit der ungefähr gleichen Bedeutung als “gözlerine inanmamak” wiedergegeben ist. Hier liegt der Unterschied darin, dass der gleiche Sachverhalt im Türkischen mit dem Verb “inanmak” (glauben) ausgedrückt ist. Oder der Sachverhalt “wegen völliger Finsternis gar nicht sehen (können)” wird im Deutschen mit dem Somatismus „die Hand nicht vor Augen sehen (können)” ausgedrückt und im Türkischen wird der gleiche Sachverhalt mit dem

Somatismus „*göz gözü görmemek*“ (das Auge sieht das Auge (des Gegenüberstehenden) nicht) ausgedrückt. Der Unterschied liegt darin, dass im Türkischen das Lexem „Hand“ nicht vorkommt und stattdessen das Lexem „göz“ (Auge) doppelt gebraucht ist.

1.3 Nulläquivalenz (fehlende Äquivalenz)

Die strukturelle Zusammensetzung der Phraseologismen in beiden Sprachen ist ganz unterschiedlich und die Bedeutung des Phraseologismus in der Ausgangssprache kann nur mit anderen Wörtern in der Zielsprache im übertragenen Sinne umschrieben werden; z.B. der deutsche Somatismus „*mit einem blauen Auge davonkommen*“ kann im Türkischen mit dem

Phraseologismus „*ucuz kurtulmak*“ (billig/preiswert davonkommen) umschrieben werden, in dem kein körperteilbezogenes Idiom vorhanden ist. Oder der deutsche Somatismus „*zwei linke Hände haben*“ mit dem ausgedrückten Sachverhalt „sich bei manuellen Arbeiten sehr ungeschickt anstellen“ hat keine Äquivalente als ein Somatismus im Türkischen und kann ungefähr in der Übersetzung als „*elinden bir iş (veya bir şey) gelmemek; beceriksiz olmak*“ (jemand, der bei einer Sache (Arbeit) ungeschickt hervorgeht) wiedergegeben werden. Somatismen in der Art können zum größten Teil in beiden Sprachen eine semantische Übereinstimmung zeigen, aber ihre grammatische-, lexikalische- und bildliche Zusammensetzung ist wesentlich anders und die pragmatische Zielsetzung geht verloren.

Es wird von einigen Forschern noch auf zwei weitere Äquivalenzstufen hingewiesen, zwar auf die „rein semantische Äquivalenz“ und auf die „Scheinäquivalenz“ („falsche Freunde“), die eigentlich in der dreigliedrigen Einteilung von vielen Phraseologen unter der Stufe „Nulläquivalenz“ (fehlende Äquivalenz) eingebettet werden.

1.4 Rein semantische Äquivalenz

Phraseologismen, die sich weder in ihrem Komponentenbestand noch in ihren vermittelten Bildern übereinstimmen, zeigen in ihren Entsprechungen in der Zielsprache eine rein semantische Äquivalenz. Der deutsche Somatismus „*die Hände sinken lassen*“ trägt die Bedeutung „mutlos werden“, der im Türkischen keine Äquivalente mit einem Somatismus aufweist, sondern kann nur mit einer rein semantischen Äquivalenz mit dem Phraseologismus „*cesaretini kaybetmek*“ (seinen Mut verlieren) wiedergegeben werden. Oder der türkische Somatismus „*b./bş. gözünde tütmek*“ (bildlich: etw./jd. in den Augen rauchen/dampfen; semantisch: sich nach jm./etw. sehr sehnen) hat keine somatische Entsprechung im Deutschen und kann mit dem bedeutungsnahen Phraseologismus „(große) Sehnsucht haben nach jm./etw.“ übersetzt werden.

1.5 Scheinäquivalenz (falsche Freunde)

In Fällen, in denen ein Somatismus in der kontrastierten Sprache mit der gleichen oder

ähnlichen formalen Zusammensetzung auftaucht, aber eine völlig andere Bedeutung trägt, handelt es sich um eine Scheinäquivalenz, bzw. um einen so genannten “falschen Freund”, so Henschel:

„Unter diesem Begriff versteht man formal identische oder fast identische Einheiten zweier Sprachen, deren Bedeutungen aber nichts miteinander zu tun haben. Das übereinstimmende innere Bild wird verschieden gedeutet, und die trügerische Gleichheit ist eine erhebliche Fehlerquelle“. (Henschel, 1993: 144)

Der deutsche Somatismus „*selbst Hand anlegen*“ wird im Deutschen mit der symbolischen Bedeutung als “selbst etwas tun” gebraucht, wobei im Türkischen der formal identische Somatismus “*birşeye el koymak*” eine völlig andere Bedeutung und Bildhaftigkeit trägt, zwar “etw. beschlagnahmen; etw. unter seine eigene Verantwortung nehmen”. Oder der türkische Somatismus “*eli boş olmak*” (leere Hände haben) hat die sinnliche Bedeutung von “gerade ohne Arbeit sein”, wogegen der strukturähnliche deutsche Somatismus “*mit leeren Händen*“ in der Bedeutung von „ohne etw. erreicht zu haben, ohne Ergebnis“ verwendet wird. Bei solchen Fällen können mehr Fehlübersetzungen vorkommen.

2.0 Somatismen

Phraseologische Wortverbindungen, bei denen ein oder selten auch zwei oder mehrere Körperteile als nominale Komponente auftauchen, werden somatische Phraseologismen, bzw. Somatismen genannt. (,soma’: griech. Leib, Körper; ,somatisch’: griech. ,somatikos’: den Körper betreffend, leiblich, körperlich; ,Somatologie’: Die Lehre von den Eigenschaften des menschlichen Körpers). Somatismen sind eine besondere Subklasse von Phraseologismen, die als feste Wendungen einen universellen Charakter mit Anlehnung an eigentümliche traditionelle Symbolik von Körperteilen, den emotionalen Bewegungen und menschlichen Gesten und Mimik, Beobachtungen aus dem Alltag, allgemein verbreiteten Volkstraditionen und Aberglauben tragen. Diese Vorstellung deutet darauf hin, dass es bei den Somatismen sich um eine der ältesten Schichten der Phraseologie handelt. Somatische Idiome sind innerhalb des phraseologischen Systems einer Sprache sehr produktiv und gehören zum Grundwortschatz einer Sprache. In jeder Sprache assoziieren menschliche Körperteile und Organe in Form von idiomatischen Wendungen bestimmte Sachverhalte, Tätigkeiten, Eigenschaften und tragen somit eine Reihe von verbreiteten symbolischen Bedeutungen.

“Der Mensch ordnet seine Welt - immer wieder neu (idiomatische Modifikationen) - ganz wesentlich mit Hilfe von Bildern und Begriffen, die er in der Interpretation seines Körpers, seiner Organe gewinnt, erlebt, schafft.” (Schemann, 1993: CIII)

Der menschliche Körper und alle seine Teile und Organe erfüllen somit nicht nur im alltäglichen Leben des Menschen wichtige Funktionen, sondern sie wirken auch selbst bei der Erschöpfung von sprachlichen Einheiten in Form von Lexemen oder feste Wortverbindungen

stark mit. In allen Sprachen werden Körperteilen und Organen unterschiedliche Eigenschaften und symbolische Bedeutungen zugeschrieben, die zu einer vielseitigen Produktion hinsichtlich der Somatismen führen; z.B. der Körperteil „Hand“ steht überwiegend für die verbalen Funktionen wie „verfügen“, „wirken“, „ausdrücken“, „handeln“, „besitzen“, „beaufsichtigen“ usw. oder für die nominalen Funktionen wie „Macht“, „Besitz“, „Kontakt“, „Hilfe“, „Tätigkeit“, „Kontrolle“ usw. Das Auge steht generell für „sehen“, „beobachten“, „schlafen“, „weinen“, „beabsichtigen“, „bewerten“ usw. oder für „Aufmerksamkeit“, „Wachsamkeit“, „Gefühlsausdruck“ (wie Angst, Freude, Trauer, Neid, Hass), „Wunsch“, „Kontakt“ usw. Ein Somatismus kann manchmal sogar einen übergeordneten Sachverhalt ausdrücken; z.B. der deutsche Somatismus „*ein kluger Kopf*“ steht symbolisch für eine kluge Person. Diese symbolischen Bedeutungen von Körperteilen können sich von Kulturgemeinschaft zu Kulturgemeinschaft unterscheiden, manchmal mehr manchmal weniger. Aber insgesamt wird die sprachliche Produktivität durch Körperteile und Organe erheblich bereichert.

„Anfangen von der biologischen Grundlage über den allgemein-menschlichen seelischen Bereich bis hin zur kulturell variabel gestalteten Ebene dienen die Körperteile dem Menschen als die entscheidenden Ausdrucksorgane. ... In diesem Sinn ‚lebendig‘ wird daher die sprachliche Gestaltung von Welt und Umwelt in und durch die Ausdrücke realisiert, die auf den Organen des Menschen und ihren ‚Bewegungen‘ beruhen.“ (Schemann, 1993: CXIII)

Phraseologismen unterscheiden sich von einfachen Wörtern dadurch, dass sie strukturell aus mehreren Komponenten bestehen, weisen aber wie bei einfachen Wörtern einheitlich eine Gesamtbedeutung auf, die sich von der Bedeutung der einzelnen Wörter des zusammengesetzten Phraseologismus nicht ergibt. Der deutsche somatische Phraseologismus „*Hand und Fuß haben*“, der in seiner symbolischen Bedeutung als „gut durchdacht sein“ umschrieben werden kann, kann nicht einzeln aus den Bedeutungen von ‚Hand‘, ‚Fuß‘ oder ‚haben‘ abgeleitet werden. Oder der deutsche Somatismus „*unter vier Augen*“, der inhaltlich „zu zweit, im Vertrauen, ohne weitere Zeugen“ bedeutet, ist nicht mit den Bedeutungen der einzelnen Lexeme ‚unter‘, ‚vier‘ und ‚Augen‘ erklärbar. Somit sind phraseologische Mehrworteinheiten durch eine Reihe von eigenspezifischen Charakteristika gekennzeichnet.

„Sie sind unterschiedlich lang. Der kürzeste (guten Appetit) hat nur zwei Wörter, der längste (Was du heute kannst besorgen, das verschiebe nicht auf morgen) hat deren zehn. Sie haben unterschiedliche syntaktische Funktion (und innere Struktur)... Einige verhalten sich morphosyntaktisch wie beliebige Verbindungen von Wörtern, d.h. man kann das Verb konjugieren (er rauft sich die Haare/sie rauchten sich die Haare usw.) oder den nominalen Ausdruck in verschiedenen Kasus verwenden (das Rote Kreuz/ dem Roten Kreuz)- Andere sind in dieser Hinsicht nicht veränderbar (Guten Appetit; Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß). Die meisten der Ausdrücke sind von ihrer Struktur und ihrer lexikalischen Besetzung her unauffällig, sie wirken wie beliebige Wortkombinationen der deutschen Sprache.“ (Burger, 1998: 12)

3.0 Die Äquivalenzmöglichkeit bei türkischen und deutschen Somatismen mit „Hand“ und „Auge“, bzw. mit „el“ und „göz“

Anhand der erarbeiteten Materialbasis mit 765 Somatismen (vgl. Özbay, 2009) ist versucht worden, Somatismen mit den Lexemen „Hand“ und „Auge“ im Deutschen, bzw. mit „el“ und „göz“ im Türkischen nach Äquivalenzmöglichkeiten in Voll-, Teil- und Nulläquivalenz festzulegen. Dazu wurden die ein- und zweisprachigen Wörterbücher in Deutsch-Türkisch und Türkisch-Deutsch nachgeschlagen. Für einen Teil der Somatismen, die in der Materialbasis der Arbeit vorliegen und in den nachgeschlagenen Wörterbüchern nicht auffindbar waren, wurden die Übersetzungen aus den exzerpierten literarischen Werken in beiden Sprachen in Betracht gezogen. Die festgestellten gegenseitigen Entsprechungen sind anschließend nach ihren lexikalischen und semantischen Äquivalenten in drei Äquivalenzstufen klassifiziert. Es ist der Frage nachgegangen, in wieweit unter den analysierten Somatismen von einer völligen und partiellen oder von einer fehlenden Äquivalenz die Rede ist.

Die synchron-kontrastive Analyse von Somatismen mit den Lexemen „Hand“ und „Auge“ im Deutschen und mit „el“ (Hand) und „göz“ (Auge) im Türkischen mit ihren entsprechenden Äquivalenzstufen in der Zielsprache nach Voll-, Teil-, und Nulläquivalenz ist in Zahlen folgendermaßen ausgegangen:

3.1 Somatismen mit Volläquivalenz:

SOMATISMEN MIT	Zahl der Somatismen (insgesamt)	Zahl der Somatismen mit Volläquivalenz	%
„HAND“	185	48	25,95
„AUGE“	124	34	27,42
„EL“	223	43	19,28
„GÖZ“	233	42	18,03
Insgesamt	765	167	21,83

Die Somatismen mit dem Lexem „Hand“ (25.95%) und mit „Auge“ (27,42%) im Deutschen finden gut zu einem Viertel eine völlige Entsprechung (Volläquivalenz) im Türkischen; und die Somatismen mit „el“ (Hand) (19,28%) und mit „göz“ (Auge) (18,03%) im Türkischen finden dagegen nur knapp zu einem Fünftel eine völlige Entsprechung (Volläquivalenz) im Deutschen. Die festgestellten 167 Äquivalente besitzen bis auf akzeptablen kleinen Abweichungen den gleichen syntaktischen und lexikalischen Aufbau und drücken im selben Sinnbereich den gleichen Sachverhalt in beiden Sprachen aus. Einige Beispiele:

SACHVERHALT	IM TÜRKISCHEN	IM DEUTSCHEN
jd. würde am liebsten zuschlagen; jd. will unbedingt etw. tun	b-n elleri kaşınmak (bş. yapmak veya kavga için)	jm. zuckt es in den Händen (etw. zu tun)
alles überschauen und lenken	(tüm) ipler elinde olmak (tutmak)	alle Fäden in der Hand haben/halten
erraten, was jd. insgeheim haben möchte, was in ihm vorgeht	birşeyi b-n gözlerinden okumak	jm. etw. an/von den Augen ablesen
jn./etw. mit begehrlchen Augen ansehen	birini/birşeyi gözle yemek	jn./etw. mit den Augen verschlingen
die Einnahmen sofort für Lebensbedürfnisse wieder ausgeben	elden ağza yaşamak	von der Hand in den Mund leben
jd. kann nicht so handeln, entscheiden, wie er möchte	eli ayağı (veya eli kolu) bağlı olmak	jm. sind die Hände (und Füße) gebunden
jm. ein Ärgernis sein, unerträglich sein	göze diken olmak	jm. ein Dorn im Auge sein
auf jn./etw. achten, aufpassen; an jm./etw. gefallen finden	bşde./b-nde gözü olmak	ein Auge auf jn./etw. haben

Somit finden von den 765 in der Materialbasis vorhandenen Somatismen mit „Hand“ und „Auge“ im Deutschen, bzw. mit „el“ und „göz“ im Türkischen insgesamt 167 (21,83%) Somatismen gegenseitig eine völlige Äquivalenz in der Zielsprache.

3.2 Somatismen mit Teiläquivalenz:

SOMATISMEN MIT	Zahl der Somatismen (insgesamt)	Zahl der Somatismen mit Teiläquivalenz	%
„HAND“	185	65	35,12
„AUGE“	124	52	41,93
„EL“	223	52	23,32
„GÖZ“	233	56	24,03
Insgesamt	765	225	29,41

Die Somatismen mit „Hand“ (35,12%) und mit „Auge“ (41,93%) im Deutschen

finden gut zu einem Drittel eine partielle Äquivalenz im Türkischen; und die Somatismen mit „el“ (Hand) (23,32%) und mit „göz“ (Auge) (24,03%) im Türkischen finden dagegen nur knapp zu einem Viertel eine partielle

Äquivalenz im Deutschen. Die festgestellten Äquivalente besitzen nur zu einem bestimmten Teil den gleichen syntaktischen und lexikalischen Aufbau, aber sie drücken im selben Sinnbereich den gleichen Sachverhalt in beiden Sprachen aus.

Von den insgesamt 765 in der Materialbasis vorhandenen Somatismen mit „Hand“ und „Auge“ im Deutschen, bzw. mit „el“ und „göz“ im Türkischen finden 225 (29,41%) Somatismen gegenseitig eine partielle Entsprechung in der Zielsprache. Einige Beispiele: Der deutsche Somatismus „*js. rechte Hand (sein)*“ entspricht im Türkischen dem Somatismus „*birinin sağ kolu olmak*“ (js. rechter Arm sein), in dem nur das Lexem „Hand“ mit „Arm“ in gleicher Bedeutung ersetzt wird. Der deutsche Somatismus „*Hand und Fuß haben*“ wird im Türkischen mit dem inhaltlich ungefähren Somatismus „*birşeyin. eli yüzü düzgün olmak*“ (etw. ist die Hand und das Gesicht ordentlich) für den gleichen Sachverhalt gebraucht. Der deutsche Somatismus „*das Heft aus der Hand geben*“ entspricht semantisch dem türkischen Somatismus „*ipleri elinden kaçırmak*“ (die Fäden aus der Hand gleiten lassen), in dem für die Lexeme „Heft“ und „geben“ im Türkischen „Faden“ und „gleiten“ gebraucht sind. Der deutsche Somatismus „*einer Gefahr ins Auge sehen*“ wird im Türkischen mit dem Somatismus „*birşeyi (tehlikeyi) göze almak*“ (etw. (eine Gefahr) ins Auge nehmen) für den gleichen Sachverhalt in gleicher Bedeutung wiedergegeben, in dem nur das Verb „sehen“ mit dem Verb „nehmen“ ersetzt ist. Der deutsche Somatismus „*jm. wird (es) schwarz vor (den) Augen*“ entspricht semantisch dem türkischen Somatismus „*gözü (gözleri) kararmak*“ (jm. die Augen dunkel werden), in dem für das Adjektiv „schwarz“ im Türkischen das Verb „kararmak“ (dunkel werden) gebraucht ist. Der türkische Somatismus „*ele bakmak (el falına bakmak)*“ (in die Hand sehen/schauen) wird im Deutschen mit dem Somatismus „*aus der Hand lesen*“ für den gleichen Sachverhalt in gleicher Bedeutung wiedergegeben, in dem nur das Verb „sehen/schauen“ mit dem Verb „lesen“ ersetzt ist. Der türkische Somatismus „*elini kana bulamak (veya bulaştırmak)*“ (seine Hände in Blut beschmieren) entspricht semantisch dem deutschen Somatismus „*an js. Händen klebt Blut*“, in dem für das Verb „beschmieren“ im Deutschen „kleben“ gebraucht ist. Der türkische Somatismus „*gözleri dolmak (veya dolu dolu olmak)*“ (jm. sind die Augen gefüllt) wird im Deutschen mit dem Somatismus „*jm. Gehen die Augen über*“ für den gleichen Sachverhalt in gleicher Bedeutung wiedergegeben, in dem der Zustand „gefüllt sein“ mit dem Verb „übergehen“ ersetzt ist. Der türkische Somatismus „*ölümü göze almak*“ (den Tod ins Auge nehmen) entspricht semantisch dem deutschen Somatismus „*dem Tod in die Augen schauen*“, in dem für das Verb „nehmen“ im Deutschen „schauen“ gebraucht ist.

3.3 Somatismen mit Nulläquivalenz:

SOMATISMEN MIT	Zahl der Somatismen (insgesamt)	Zahl der Somatismen mit Nulläquivalenz	%
„HAND“	185	72	38,92
„AUGE“	124	38	30,65
„EL“	223	128	57,40
„GÖZ“	233	135	57,94
Insgesamt	765	373	48,76

Fast die Hälfte (48,76%) aller somatischen Phraseologismen mit „Hand“ und „Auge“ im Deutschen, bzw. mit „el“ (Hand) und „göz“ (Auge) im Türkischen bleiben mit einer fehlenden Entsprechung (Nulläquivalenz), die nur mit einer sinnlichen oder wörtlichen Wiedergabe in der Zielsprache übersetzt oder umschrieben werden können. Es handelt sich bei solchen Fällen um eine Wiedergabe, die überwiegend nicht phraseologisch ist, d.h. es findet sich keine phraseologische Äquivalente in der Zielsprache. Die Somatismen in der Gruppe der fehlenden Äquivalenz können nur in einer sinnlichen Übertragung wiedergegeben werden. Einige Beispiele:

SACHVERHALT	IM TÜRKISCHEN	IM DEUTSCHEN
sich bei manuellen Arbeiten sehr ungeschickt anstellen	elinden bir iş (veya bir şey) gelmemek; beceriksiz olmak	zwei linke Hände haben
mutlos werden	cesaretini kaybetmek	die Hände sinken lassen
blind sein, etwas nicht sehen, obwohl es deutlich ist	kör olmak; bir şeyi görememek	ein Brett vor den Augen haben
gegenüber jm. Äußerst missgünstig sein	b-e karşı olumsuz düşüncelerle dolu olmak	jm. Nicht das Weiße im Auge gönnen
in der Lage sein, finanziell auszukommen	eli ekmek tutmak (ekmeğini eline almak)	auf eigenen Füßen stehen
an (viel) Geld herankommen	eli genişlemek	Geld zur Verfügung haben; bemittelt sein
etw. in kürzester Zeit erledigen	kaşla göz arasında	im Handumdrehen, im Nu
kein Interesse mehr erwecken	gözden gönülden çıkarmak	bei jm. Das Ansehen verlieren; etw. unter den Tisch fallen lassen

3.4 Morpho-syntaktische Klassifizierung von Somatismen mit „Hand“ und „Auge“, bzw. „el“ und „göz“

Anhand der lexikalischen Analyse geht hervor, dass sowohl die deutschen als auch die türkischen Somatismen mit „Hand“ und „Auge“, bzw. mit „el“ und „göz“ morpho-syntaktisch überwiegend verbal und substantivisch gebildet werden.

Morpho-syntaktische Klassifizierung	Zahl der Somatismen mit „Hand“ und „Auge“	%	Zahl der Somatismen mit „el“ und „göz“	%
verbale Somatismen	128	41,4	205	45,0
substantivische Somatismen	78	25,2	119	26,1
adjektivische Somatismen	61	19,8	60	13,1
adverbiale Somatismen	29	9,4	32	7,0
Somatismen als (Teil)sätze	13	4,2	40	8,8
Insgesamt	309	100	456	100

Es ist in beiden Sprachen gemeinsam, dass die Somatismen mit „Hand“ und „Auge“, bzw. mit „el“ und „göz“ an erster Stelle verbal und an zweiter Stelle substantivisch gebildet sind. Von den insgesamt 309 Somatismen mit „Hand“ und „Auge“ im Deutschen werden 206 Somatismen zu 66,6% verbal und substantivisch ausgedrückt. Demgegenüber werden von den 456 Somatismen mit „el“ und „göz“ im Türkischen 324 Somatismen zu 71,1% verbal und substantivisch ausgedrückt. Auffällig ist auch, dass im Türkischen viel mehr Somatismen als (Teil)sätze vorkommen als im Deutschen, zu den 13 Somatismen im Deutschen stehen 40 Somatismen im Türkischen gegenüber. Insgesamt sind in der morpho-syntaktischen Klassifizierung der analysierten 765 Somatismen mehr Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten festgelegt als Unterschiede. Die Somatismen in beiden Sprachen sind lexikalisch in der prozentualen Reihenfolge verbal, substantivisch und adjektivisch bestimmt. Ein kleiner Teil der Somatismen ist adverbial oder in Form von Sätzen gebildet.

3.5 Problematik bei der Feststellung der Äquivalenzstufe

Die Somatismen in der Gruppe mit Nulläquivalenz können zum Teil nur mit

unterschiedlichen kulturspezifischen Merkmalen und Traditionen der beiden Gesellschaften erklärt werden. Somatismen wie z.B. „*das Auge des Gesetzes*“, „*der Schalk sieht ihm aus den Augen aufgelegt*“, „*auf den Händen sitzen*“ und „*Ehe zur linken Hand*“, im Deutschen; oder „*göz değmek*“ (vom bösen Blick getroffen sein), „*gözleri velfecri okumak*“, (seine Augen überall/vorn und hinten haben), „*ele avuca sığmamak*“ (ungezogen; schwer zu bändigen (Kind)) und „*elinin hamuruyla erkek işine karışmak*“ (e-e Frau, die sich in männliche Arbeit einmischt) sind Somatismen, die wesentlich mit Kulturfärbung der jeweiligen Gesellschaft geprägt sind und überwiegend auf kultur-geschichtliche Hintergründe basieren. Da die deutsche und die türkische Sprache ganz unterschiedliche Sprachtypologien haben und genealogisch keine sprachliche Verwandtschaft einander aufweisen, sind bei den gegenseitigen Wiedergaben von Somatismen eine Reihe syntaktisch-lexikalische Schwierigkeiten und Gegensätzlichkeiten aufgetreten. Diese Unterschiede haben dazu geführt, dass die Klassifizierungsquote der Somatismen unter Volläquivalenz gering geblieben ist, wenn auch zwischen den kontrastierten Somatismen semantisch eine höhere völlige oder partielle Entsprechung besteht. Lexikalisch ist in den Entsprechungen ein Wechsel zwischen substantivische, verbale und adjektivische Phraseologismen, d.h. die analysierten Somatismen zeigen eine höhere semantische Äquivalenz als eine syntaktische und lexikalische. Einige der wichtigeren Fälle, die bei der Kontrastierung festgelegt wurden, sollten hier zur Diskussion gestellt werden.

Fall 1:

Es kommt öfters vor, dass gegenseitig in beiden Sprachen für einen Somatismus mit „Hand“ oder „Auge“, bzw. mit „el“ oder „göz“ in der jeweiligen Entsprechung in der Zielsprache überhaupt kein Somatismus vorhanden ist. In solchen Fällen ist die Wiedergabe überwiegend ein verbalisierter Phraseologismus oder nur ein Verb allein. Einige Beispiele:

Somatismus

Wiedergabe in der Zielsprache

-die Hände über dem Kopf
zusammenschlagen

telaşlanmak (=entsetzt sein)

-auf den Händen sitzen

alkışlamamak (=nicht klatschen)

-jm. zu tief ins Auge/ in die Augen sehen
wie die Faust aufs Auge passen

b-e aşık olmak (=s. in jn. verlieben)

birbirine (hiç) uymamak

(=s. gegenseitig (überhaupt)

nicht passen)

-eliyle koymuş gibi (bulmak)
(=etw. sehr leicht finden, als ob man
es selbst dorthin gelegt hätte)

etw. sehr leicht finden

-elinden hiçbir şey kurtulmamak
(=von den Händen nichts entgehen)

jm. nichts entgehen

-bşi. göze almak/almamak (=etw. (nicht) ins Auge nehmen)	<i>etw. (nicht) trauen können</i>
-birinin gözünü korkutmak (=jm das Auge beängstigen)	<i>jn. beängstigen</i>

Fall 2:

Ein Somatismus im Deutschen oder im Türkischen kann in seiner Entsprechung statt ein substantivischer Phraseologismus als ein adjektivischer Phraseologismus wiedergegeben werden, in dem kein Somatismus enthalten ist. Einige Beispiele:

<u>Somatismus</u>	<u>Wiedergabe in der Zielsprache</u>
-------------------	--------------------------------------

- (jm.) (leicht/gut/flott) von der Hand gehen	<i>b-e bş. kolay gelmek</i> (=jm. etw. leicht fallen/kommen)
-etw. von langer Hand vorbereiten/planen	<i>bşi. sabırla ve özenle planlamak</i> (=etw. sorgfältig planen)
-Augen machen wie ein (ab)gestochenes Kalb	<i>aptal aptal bakmak</i> (=dumm zuschauen)
-in die Suppe schauen mehr Augen hinein als heraus	<i>tuzsuz, tatsız çorba</i> (=nicht salzige, geschmacklose Suppe)
-eli dar (darda olmak) (=knapp in der Hand sein)	<i>knapp an Geld sein</i>
-elini sıcak sudan soğuk suya sokmamak (=die Hand nicht vom warmen Wasser ins kalte stecken)	<i>jd. ist verwöhnt; untätig sein</i>
-gözlerini devirmek (=die Augen umwerfen)	<i>jn. wütend ansehen</i>
-gözden (veya gözünden) sürmeyi çalmak (veya çekmek) (=die Schminke von den Augen ziehen/stehlen)	<i>äußerst geschickt handeln/sein</i>

Fall 3:

Ein Somatismus im Deutschen oder im Türkischen kann in seiner Wiedergabe mit einem völlig anderen Körperteil oder Organ wiedergegeben werden, die sich wiederum gegenseitig semantisch völlig entsprechen können. Einige Beispiele:

Somatismus

Wiedergabe in der Zielsprache

-die Hand nicht vor Augen sehen (können) (=ein Auge sieht das andere nicht)	göz gözü görmemek
-zur rechten/linken Hand	sağ/sol kolda (=zum rechten/linken Arm)
-unter vier Augen	baş başa (=Kopf an Kopf)
-etw. nicht nur um js. schöner/ blauer Augen willen tun <i>Augenbrauen willen tun</i>	<i>bir şeyi kara kaşın hatırına yapmamak</i> (=etw. nicht nur um js. schwarzen)
-jm. wie aus den Augen geschnitten sein	<i>hık demiş, burnundan düşmüş</i> (=jm. wie aus der Nase gefallen sein)
-eli ekmek tutmak (ekmeğini eline almak) (=sein eigenes Brot in die Hand nehmen)	<i>auf eigenen Füßen stehen</i>
-eli işte (aşta), gözü oynaştı (=mit der Hand an der Arbeit, aber die Augen beim Liebesspiel)	<i>nur mit halbem Herzen bei der Arbeit sein</i>
-bir eli yağda, bir eli balda olmak (=mit einer Hand im Butter, mit der anderen im Honig sein)	<i>auf freiem Fuß leben</i>
-göz açıp kapayıncaya kadar (=sobald, bis man das Auge öffnet und wieder schließt)	<i>im Handumdrehen, im Nu</i>
-gözü toprağa bakmak (=mit dem Auge in die Erde schauen)	<i>mit einem Fuß im Grabe stehen</i>

Fall 4:

Ein Somatismus im Deutschen oder im Türkischen kann in seiner Wiedergabe mit einem völlig anderen Phraseologismus wiedergegeben werden, in dem kein körperteilbezogenes Lexem vorhanden ist, aber doch semantisch in völliger Entsprechung gebraucht ist. Einige Beispiele:

Somatismus

Wiedergabe in der Zielsprache

-hinter vorgehaltener Hand	<i>kapalı kapılar ardında</i> (=hinter verschlossenen Türen)
-Ihr könnt euch die Hand reichen! (=Nimm einen und schlag ihn auf den anderen!)	<i>Al birini, vur ötekine!</i>
-jm. zu tief ins Auge/ in die Augen sehen	<i>b-e abayı yakmak</i> (=den Filzmantel verbrennen; s. in jn. verknallen)

-sich die Augen ausweinen/ rot weinen/ aus dem Kopf weinen	<i>seller gibi gözyaşı dökmek</i> (=Tränen in Strömen gießen)
-eli genişlemek (= die Hand ist erweitert)	<i>Geld zur Verfügung haben</i>
-birinin eline su dökmemek (=jm. nicht das Wasser in die Hand gießen können)	<i>jm. nicht das Wasser reichen können</i>
-b-e göz açtırmamak (=jm. nicht die Augen öffnen lassen)	<i>jn. Unter Druck halten</i>
-gözü yükseklerde olmak (=die Augen in den Höhen haben)	<i>hohe Ansprüche haben</i>

Fall 5:

Somatismen mit „Auge“, bzw. „Göz“ werden in der Zielsprache öfters mit den Lexemen „Blick“ oder „sehen“ wiedergegeben. Einige Beispiele:

<u>Somatismus</u>	<u>Wiedergabe in der Zielsprache</u>
-Tomaten auf den Augen haben	<i>bir şeyi görememek</i> (=etw. nicht sehen können)
-mit offenen Augen durch die Welt gehen	<i>her şeyi olduğu gibi görmek</i> (=alles so sehen, wie sie auch sind)
-hinten keine Augen haben (= <i>nicht sehen, was passiert</i>)	<i>olan biteni görememek</i>
-b-e/bşe. gözü (veya gözleri) takılmak (=jm. sind die Augen an etw./jn. hängengeblieben)	<i>s-n Blick von jm./etw.</i> <i>nicht abwenden können</i>
-b-e gözü değmek (=jm. die Augen stoßen)	<i>bösen Blick haben</i>
-bşe. gözü gitmek (=die Augen vorbeigehen)	<i>etw. zufälligerweise sehen</i>

Diese sehr oft festgestellten Fälle und einige weitere Ausnahmefälle, die einen schwächeren Einfluss auf die Äquivalenzmöglichkeit haben, verursachen, dass die völlige Äquivalenz unter den Somatismen in beiden Sprachen nur in einem bestimmten Prozentsatz zustande kommt.

3.6 Die gemeinsame Symbolik von türkischen und deutschen Somatismen

Ein weiteres Ziel war, die gemeinsame Symbolik der kontrastierten Somatismen in beiden Sprachen festzustellen. Es ging dabei mehr um die semantische Kontrastierung der Somatismen. Fast ein Drittel der analysierten Somatismen werden in beiden Sprachen im gleichen Sinnbereich für die gleichen Sachverhalte des alltäglichen Lebens gebraucht. In der morpho-syntaktischen Struktur dieser Somatismen sind mehr Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten als Unterschiede zu sehen.

SOMATISMEN mit	SOMATISMEN (insgesamt)	SOMATISMEN mit gleichem Sachverhalt	%
„HAND“ u. „EL“	408	135	33,09
„AUGE“ u. „GÖZ“	357	112	31,37
Insgesamt	765	247	32,29

Von den 765 analysierten Somatismen mit „Hand“ und „Auge“ im Deutschen, bzw. mit „el“ und „göz“ im Türkischen werden ungefähr ein Drittel, insgesamt 247 Somatismen, bzw. 32,29%, in gleichen Bedeutungsfeldern (od. Sinnbereichen) und mit ungefähr gleichen symbolischen Bedeutungen im Deutschen und im Türkischen für den gleichen Sachverhalt gebraucht.

3.6.1 Die gemeinsame Symbolik von „Hand“ und „el“

Neben ihren biologischen Grundtätigkeiten und Bewegungen hat die Hand eine übergeordnete sprachliche Funktion in jeder Sprache, nicht nur als Greifinstrument, sondern auch als Mittel zum symbolischen Ausdruck in vielen unterschiedlichen Bedeutungsebenen.

“Die Hand ist das wichtigste Arbeits- und Greifinstrument des Menschen, das ursprünglichste und umfassendste Werkzeug, das er besitzt. Sie greift, nimmt, gibt, streichelt oder schlägt. Sie deutet an, weist, befiehlt oder drückt Empfindungen aus. Mit der Haltung der Hände im Alltag sind daher viele unterschiedliche Bedeutungsebenen verknüpft. Aus ihr lassen sich Tun und Handeln, aber auch Absicht und Vollzug ablesen. So gilt die Hand von jeher auch als Symbol der Gewalt und Macht, des Besitzes und des Schutzes. Sie steht oft für den ganzen Menschen, ja für Gott selbst.” (Röhrich, 1992: 639)

Aus der Analyse der Materialbasis und der exzerpierten Sätze geht hervor, dass „die Hand“ in beiden Sprachen symbolisch in erster Linie für die Bedeutungsfelder Kontrolle, Schutz, Haftung, Verantwortung, Sicherheit, Kontakt, Hilfe, Zusammenarbeit,

Macht, Leitung, Autorität und Einfluss steht. Im Hinblick auf diese Bedeutungsfelder können die Somatismen mit „Hand“, bzw. mit „el“ (Hand) in beiden Sprachen mit einer völligen oder partiellen Äquivalenz die folgenden Sachverhalte (od. Sinnbereiche) des alltäglichen Lebens zur Sprache bringen: Einige Beispiele;

SACHVERHALT	IM TÜRKISCHEN	IM DEUTSCHEN
Kontrolle, Schutz, Haftung, Verantwortung, Sicherheit	bşi. elden geçirmek	durch js. Hand/Hände gehen
Kontakt, Hilfe, Zusammenarbeit	b-e el uzatmak; b-n eli ayağı olmak	jm. zur Hand gehen
Macht, Leitung, Autorität, Einfluss	(tüm) ipler elinde olmak (tutmak)	alle Fäden in der Hand haben/halten
besitzen, verlieren	bşi. elden çıkarmak	etw. aus der Hand geben
behalten	bşi. elden bırakmamak (veya düşürmemek)	etw. nicht aus der Hand lassen
handgreiflich sein	b-e el kaldırmak	die Hand gegen jn. erheben
Untätigkeit, Ruhe	elini sürmemek; el vurmamak	keine Hand rühren
Großzügigkeit/Geiz	eli açık; eli aza varmamak	das Geld mit vollen (od. beiden) Händen ausgeben
fassen, ergreifen	b-n elinden (çekip) almak	jm. etw. aus der Hand nehmen
vermitteln	ilk elden, ilk sahibinden	aus erster Hand
gelingen/misslingen	elinden bir iş (veya bş.) gelmemek	e-e ungeschickte Hand haben
Gesten	el ovuşturmak	s. die Hände reiben
Arbeit, Tätigkeit	elinde işi olmak; elinin altında işi olmak	etw. unter den Händen haben
Schuld/Unschuld	elini kana bulamak (veya bulaştırmak) elinden kan çıkmak	an js. Händen klebt Blut
Wahrhaftigkeit, schwören	elini vicdanına koymak	Hand aufs Herz legen
geheim halten	el altından, (alttan alta), (gizliden gizliye)	unter der Hand
wahrsagen	ele bakmak; el falına bakmak	aus der Hand lesen

3.6.2 Die gemeinsame Symbolik von „Auge“ und „göz“

Das Auge ist überhaupt das wichtigste Sinnesorgan für die Menschen. Im alltäglichen Leben nehmen die Augen alles wahr und spielen eine große Rolle in der nonverbalen Kommunikation. Der seelische Zustand des Menschen und Gefühle können öfters von den Augen abgelesen werden. So kann z.B. die Liebesbotschaft, die Intelligenz und viele andere Sachverhalte mit Augen assoziiert werden. Selbst das Schlafen und sogar das Sterben ist in der Symbolik der Augen eingeordnet.

Aus der Analyse der zweisprachigen Wörterbücher und der exzerpierten Sätze geht hervor, dass „das Auge“ in beiden Sprachen hauptsächlich in der symbolischen Bedeutung für die Bedeutungsfelder Aufmerksamkeit, Wachsamkeit, Kontrolle, Aufsicht, Wissen, Meinung, Ansicht, Wunsch und für Gefühle wie Angst, Freude, Trauer, Neid, Hass, Wut, Scham, Verlegenheit gebraucht wird. Im Hinblick auf diese Bedeutungsfelder kann somit das „Auge“, bzw. „Göz“ in beiden Sprachen gemeinsam für die folgenden Sachverhalte (od. Sinnbereiche) stehen: Einige Beispiele;

SACHVERHALT	IM TÜRKISCHEN	IM DEUTSCHEN
Aufmerksamkeit, Wachsamkeit, Kontrolle, Aufsicht	bşe./b-e göz atmak; göz gezdirmek	ein Auge auf jn./etw. werfen
Wissen, Meinung, Ansicht, Wunsch	bşi. b-n gözlerinden okumak	jm. etw. an/von den Augen ablesen
Spiegel der Seele	b-n gözünü (gözlerini) oymak	jm. (am liebsten) die Augen auskratzen (mögen)
sehen, beobachten	göz alabildiği kadar (görmek)	so weit das Auge reicht
Absicht	bşi. (tehlikeyi) göze almak	einer Gefahr ins Auge sehen
nicht sehen (können/wollen), geheim halten	gözlerine inanamamak	seinen (eigenen) Augen nicht trauen (wollen)
schlafen	gözlerini açamamak; gözünden (veya gözlerinden) uyku almak	kaum die Augen aufhalten können
Kontakt	b-n gözüne bakmak; b-n gözünün (veya gözlerinin) içine bakmak	jm.in die Augen schauen
Erkenntnis	bşi. (kendî) gözüyle görmek	etw. mit eigenen Augen gesehen haben
sterben	(hayata) gözlerini kapamak/yummak	die Augen schließen/zumachen/zutun
Ungeschicktheit	bşin. gözünü çıkarmak	ins Auge gehen
in Erinnerung stehen	gözünün/gözlerinin önüne gelmek	vor Augen treten/kommen
weinen	gözleri kan çanağına dönmek	sich die Augen ausweinen/ rot weinen/ aus dem Kopf weinen
Liebesbotschaft	b-n gözünün içine bakmak	jm. zu tief ins Auge/ in die Augen sehen
sich entfernen	gözden kaybolmak	jm. aus den Augen gehen
Gier	bşe. göz koymak	ein (begehrliches) Auge auf etw. werfen

4.0 Schlussbemerkungen

Als Beitrag zu der deutsch-türkischen Sprachkontrastierung wurde eine interessante Subklasse von idiomatischen Phraseologismen, zwar die Somatismen mit den körperteilbezogenen Lexemen „Hand“ und „Auge“ im Deutschen und mit „el“ und „göz“ im Türkischen auf synchroner Ebene gegenübergestellt und nach möglichen gegenseitigen Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschieden analysiert.

Es ist kein unerwartetes Ergebnis, dass die Äquivalenzmöglichkeiten bei den Phraseologismen, bzw. Somatismen unter verwandten Sprachen viel größer ist als unter nichtverwandten. Dennoch sind die festgestellten lexikalischen, syntaktischen und semantischen Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten unter den deutschen und türkischen Somatismen mit „Hand“ und „Auge“, bzw. mit „el“ und „göz“ nicht zu unterschätzen. Diese Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten unter den nichtverwandten Sprachen können sogar Hilfe dafür sein, dass eventuell mit weiterführenden phraseologischen Forschungen die Ermittlung von phraseologischen Universalien in diesem Bereich ermöglicht wird.

Obwohl die türkische und die deutsche Sprache in ihren phraseologischen Systemen sprachtypologisch und sprachgeschichtlich ganz unterschiedliche Eigentümlichkeiten besitzen, sind auf lexikalischer, syntaktischer und semantischer Ebene zahlreiche Voll- und Teiläquivalenzen bei den kontrastierten Somatismen mit „Hand“ und „Auge“, bzw. mit „el“ und „göz“ festgelegt worden. Es ist wünschenswert, dass die Ergebnisse dieser Festlegungen im Hinblick auf die Fremdsprachendidaktik, auf die Lexikologie, Lexikographie, bzw. Phraseographie sowie auf die Übersetzung in Betracht gezogen werden. Eine wort-wörtliche Wiedergabe eines Idioms würde in meisten Fällen eine Fehlübersetzung sein oder sogar zum Missverstehen führen. Deshalb ist es eine Hilfestellung für Fremdsprachenlerner und Übersetzer, dass der Bereich von idiomatischen Phraseologismen in beiden Sprachen zu einer gründlichen Kontrastierung unterzogen wird.

Die vielseitige empirische Analyse hat gezeigt, dass insgesamt die herangezogenen ein- und zweisprachigen Wörterbücher im Bezug auf die körperteilbezogenen Phraseologismen mit „Hand“ und „Auge“ im Deutschen, bzw. mit „el“ und „göz“ im Türkischen auf eine Revidierung angewiesen sind, da in diesen Wörterbüchern hinsichtlich der Materialbasis der vorliegenden Arbeit ein relativ hoher Prozentsatz an Leerstellen vorhanden sind.

All die Feststellungen, Ergebnisse und Analysen zeigen, dass bei den somatischen Phraseologismen mit „Hand“ und „Auge“ in beiden Sprachen - trotz der sprachlichen und kulturellen Distanz - eine geschätzte Menge an Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten auf der lexikalischen und semantischen Ebene vorhanden ist, die in pragmatischen und didaktischen Zielsetzungen in die Hand genommen und in verschiedenen Bereichen des Sprachgebrauchs angewendet werden kann (sollte).

Der deutsch-türkische Kontakt gewinnt von Tag zu Tag neue Perspektiven und Dimensionen. Nicht nur der türkische und der deutsche Staat, sondern auch selbst die türkische und deutsche

Gesellschaft stehen in einer anwachsenden kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Zusammenarbeit. Deutschland ist für die Türkei der größte Handelspartner, jährlich besuchen rund 4,5 Millionen deutsche Touristen die Türkei (mit großem Abstand die größte ausländische Besuchergruppe), in Deutschland leben knapp 3 Millionen Türken (fast ein Drittel besitzen schon die deutsche Staatsbürgerschaft), die deutsche Sprache ist nach Englisch die zweite Fremdsprache in der Türkei. Diese Art Kontakte und Fakten zwischen zwei Staaten und zwei Völker trifft man nicht immer auf der Welt. Dieser vielseitige Kontakt bedingt auch gegenseitig eine ausreichende sprachliche Kommunikation. Diese Tatsachen und mögliche andere weisen darauf hin, dass die deutsche Sprache in der Türkei und die türkische Sprache in Deutschland stets gegenseitig auf kontrastive sprachwissenschaftliche Forschungen angewiesen sind. In dieser Perspektive würden kontrastive Forschungen von den phraseologischen, bzw. idiomatischen Systemen der beiden Sprachen und die daraus entstandenen Werke, wie z.B. zweisprachige idiomatische Wörterbücher oder pragmatische Folgerungen, wie z.B. funktionale Einbettung der idiomatischen Wendungen in Lehrwerken im Fremdsprachenunterricht oder in den Übersetzungswissenschaften zu einer näheren Bekanntschaft und Freundschaft unter den Sprachen, selbst unter beiden Gesellschaften führen.

Mit kontrastiven Forschungen von idiomatischen Phraseologismen werden nicht nur linguistischen Zielen und Fragen nachgegangen, sondern selbst die Kulturen, die Traditionen, das Alltagsleben und sogar die Denkweisen von zwei unterschiedlichen Sprachgemeinschaften werden einander bekannt gemacht. Durch globale Entwicklungen auf der Welt wächst das Interesse an Fremdsprachen und an fremde Kulturen und Gemeinschaften in einer unaufhaltsamen Geschwindigkeit, wodurch auch die sprachwissenschaftliche Tätigkeit unverzichtbar mehr und mehr zu detaillierten Studien gezwungen werden wird. So wird zukünftig auch die Phraseologieforschung davon betroffen sein. In dieser Perspektive ist es wünschenswert, dass die deutsch-türkische kontrastive Sprachforschung - auch hinsichtlich ihrer phraseologischen Systeme - mit pragmatisch-orientierten Zielen mehr Interesse erweckt und anwendbare Ergebnisse zustande bringt.

Literaturverzeichnis

- Aksan, Doğan. (2007). *Her Yönüyle Dil. Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoy, Ömer Asım. (1988). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. 2.Cilt: Deyimler Sözlüğü. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Burger, Harald. (1973). *Idiomatik des Deutschen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Burger, Harald; Buhofer, Annelies; Sialm, Ambros (Hrsg.). (1982). *Handbuch der Phraseologie*. Berlin, New York: De Gruyter Verlag.
- Burger, Harald. (1998). *Phraseologie. Eine Einführung am Beispiel des Deutschen*. 3. Auflage. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

- Burger, Harald u.a. (Hrsg.). (2007). *Phraseologie - Phraseology. Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung*. Berlin, New York: De Gruyter Verlag.
- Dobrovol'skij, Dmitrij. (1995). *Kognitive Aspekte der Idiom-Semantik: Studien zum Thesaurus deutscher Idiome*. Tübingen: Narr Verlag.
- Dornseiff, Franz. (2004). *Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- Duden. (2001). *Deutsches Universalwörterbuch*. 4. neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim: Dudenverlag.
- Duden. Band 11. (2002). *Redewendungen. Wörterbuch der deutschen Idiomatik*. Mannheim: Dudenverlag.
- Fleischer, Wolfgang. (1997). *Phraseologie der deutschen Gegenwartssprache*. 2. Auflage. Tübingen: Niemeyer Verlag.
- Földes, Csaba. (1996). *Deutsche Phraseologie kontrastiv: Intra- und interlinguale Zugänge (= Deutsch im Kontrast; Bd. 15)*. Heidelberg: Julius Groos Verlag.
- Friederich, Wolf. (1976). *Moderne Deutsche Idiomatik*. München: Max Hueber Verlag.
- Greciano, Gertrud. (2000). *Phraseologie: Spezifische Merkmale, intra- und interlingual*. In: *Revista de Filología Alemana* 2000, 8. S. 233-251.
- Henschel, Helgunde. (1993). *Die Phraseologie der tschechischen Sprache*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Özbay, Recep. (2009). *Somatismen mit „Hand“ und „Auge“ im Deutschen und mit „el“ und „göz“ im Türkischen. Ein lexikalischer und semantischer Beitrag zur kontrastiven Phraseologie*. Unveröffentlichte Inaugural-Dissertation. Ankara: Hacettepe Universität Institut für Sozialwissenschaften.
- Palm, Christine. (1997). *Phraseologie. Eine Einführung*. 2. Auflage. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Pilz, Klaus Dieter. (1981). *Phraseologie. Redensartenforschung*. Stuttgart: Metzler Verlag.
- Röhrich, Lutz. (1992). *Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*. 3 Bd. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag.
- Schemann, Hans. (1993). *Deutsche Idiomatik. Die deutschen Redewendungen im Kontext*. 1. Auflage. Stuttgart, Dresden. Ernst Klett Verlag.
- Türkçe Sözlük. (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Wotjak, Barbara. (1992). In: Korhonen, Jarno, *Untersuchungen zur Phraseologie des Deutschen und anderer Sprachen: einzelsprachspezifisch – kontrastiv – vergleichend*. Frankfurt am Main: Lang.

Özet

Türkçe ve Almanca'da „el“ ve „göz“ ile türetilen deyimlerde eşdeğerlik

Deyimler üzerine sözcükbilimsel ve anlambilimsel açıdan yapılan karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları kapsamında Almanca bugüne kadar ağırlıklı olarak Avrupa dilleri ile karşılaştırılmış, Türkçe ile yeterince karşılaştırılmamıştır. Bu türden çalışmalarda amaç; karşılaştırılan dillerde deyimlerin benzeşen ve ayrışan dilsel özellikleri ile ortak anlam alanlarının belirlenmesi ve elde edilen sonuçların sözlükbilim, yabancı dil öğretimi ve çeviri gibi uygulama alanlarında değerlendirilmesidir. İnsan uzuvları ve organları ile türetilen deyimler günlük dil kullanımında işlevsel bir yer tutar. Eş zamanlı bu çalışmada, Türkçe ve Almanca'da “el” ve “göz” ile oluşturulan deyimler karşılaştırılarak bir taraftan, sözcükbilimsel ve anlambilimsel yönden benzer ve ayrışan özellikleri diğer taraftan da, hangi anlam alanlarında ortak olarak kullanıldığı belirlenmeye çalışılmıştır. Dil akrabalığı olmayan her iki dilde karşılıklı olarak küçümsenmeyecek oranda deyimlerin gerek yapısal gerekse anlamsal açıdan benzeştiği ve aynı anlam alanlarında kullanıldığı; toplam 765 deyimden, hedef dilde 167 (%21,83) deyimlerin anlam ve yapı bakımından tam, 225 (%29,41) deyimlerin de kısmi eşdeğeri olduğu, 373 (%48,76) deyimlerin ise eşdeğerinin olmadığı ve söz konusu deyimlerin 247'sinin (%32,29) her iki dilde aynı anlam alanlarında kullanıldığı belirlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Deyimler, karşılaştırmalı dilbilimi, anlambilim, sözcükbilim, el, göz

Zusammenfassung

Bei den kontrastiven Forschungen von idiomatischen Wendungen mit lexikalischen und semantischen Zielsetzungen ist die deutsche Sprache überwiegend mit europäischen Sprachen kontrastiert und kaum mit dem Türkischen. In der kontrastiven Phraseologieforschung geht es wesentlich darum, Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Phraseologismen und deren gemeinsame Symbolik in den kontrastierten Sprachen festzustellen und ausgehend von den Forschungsergebnissen auf Anwendungsmöglichkeiten in der Lexikographie, in der Fremdsprachendidaktik und in den Übersetzungswissenschaften hinzuweisen. Den körperteilbezogenen Phraseologismen, bzw. Somatismen, wird besonders in der gesprochenen Sprache ein funktionaler Stellenwert beigemessen. In diesem Artikel sind auf synchroner Ebene die Somatismen mit “Hand“ und „Auge“ im Deutschen und im Türkischen einerseits nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden und andererseits nach der gemeinsamen Symbolik kontrastiert. Es ist festgelegt worden, dass unter zwei nichtverwandten Sprachen eine geschätzte Menge an strukturellen und semantischen Gemeinsamkeiten unter den Somatismen vorhanden ist. Von den herangezogenen 765 Somatismen zeigen 167 (21,83%) eine volle, 225 (29,41%) eine partielle Äquivalenz in der Zielsprache. 373 (48,76%) Somatismen finden keine Äquivalenz als Phraseologismen. Außerdem werden 247 (32,29%) dieser Somatismen in beiden Sprachen im gleichen Sinnbereich gebraucht.

Schlüsselwörter: Phraseologismen, kontrastive Linguistik (Phraseologie), Semantik, Lexikologie, Hand, Auge

ROMANDAN TİYATROYA AŞK-I MEMNÛ

Seval Şahin*

Roman Olarak Aşk-ı Memnû

Aşk-ı Memnû, Türk edebiyatının önemli klâsiklerinden biridir. 1900 yılında kaleme alınan bu roman, Türk edebiyatının ilk modern romanı olarak kabul edilir. Hâlid Ziya'nın içinde dar bir şahıs kadrosuna yer verdiği bu eser, aile ilişkilerini, iç dünyasının oluşumunda ebeveyninden aldığı özelliklere karşı çıkmasına rağmen sonunda ebeveyninin yaptığı hataları yapan bir kadının ruh dünyasını, aynı zamanda baba-kız ilişkisi parantezinde bir başka kadının, babasını başka bir kadınla paylaşmak zorunda kalan bir genç kızın yaşadığı buhranı ve iç dünyasını anlatır. Devrin iç dünyasını, psikolojisini ayrıntılı bir şekilde dile getirmesiyle öne çıkan roman, 1900'lerin başında Türk edebiyatını etkileyen Estetizm ve Bovarizm'in etkilerini taşır. (Tanpınar 2002: 72)“**Aşk-ı Memnû**, küçük bir aile cehennemidir. Bir yığın karşılıklı durum, kitabın kuvvetini yapar. Kan bağları, aşk, iradesizlik, günah, romanın bütün şahıslarını birbirine kenetler.” (Tanpınar 1998: 276-277) Bu romanda verilen “yasak aşk, tamamen maddî, isteklerin doyurulmasından öteye geçmeyen bir aşktır. Bunun yanı sıra, bir genç kız kalbinin bütün temizliğiyle bağlandığı, yalnızca duygulara seslenen bir aşk da verilmiştir. Görülüyor ki Hâlid Ziya, seçtiği konularda olduğu gibi aşkta da romantiklikten gerçekçiliğe doğru gidiyor.” (Önertoy 1995: 78)

Roman, Melih Bey Takımı olarak adlandırılan Firdevs Hanım ve kızlarıyla Adnan Bey ve ailesi, ev çevresi arasında gelişen olayları anlatır. Bu ilişkiler arasında önce Bih-

* Yard. Doç. Dr. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ter ve annesi Firdevs Hanım arasındaki ilişki, ki bu ilişki Firdevs Hanım'ın adının kötüye çıkması dolayısıyla bir rahatsızlıktır, ardından Bihter'in kendisinden hayli büyük zengin, yalı sahibi Adnan Bey'le evlenmesi sonucunda Adnan Bey'in hizmetkârları ve çocukları arasında gelişen ilişki ve nihayet Adnan Bey'in yeğeni Behlül ile Bihter arasında ortaya çıkan yasak aşk ve bunun dramatik sonucundan oluşur. Görüldüğü üzere yazar, romanını temelde şahıslar arasındaki ilişkiler üzerine kurmuştur. Bu ilişkiler içinde Bihter ve Behlül ilişkisi temel alınmıştır. Bihter'i iyi bir eş ve anne olmak istemesine, annesine benzemek istememesine rağmen Behlül'ün kollarına atılmasına engel olamadığı kadınlık ve aşk arzuları ile Adnan Bey ve kızı Nihal arasındaki baba-kız ilişkisi romanın temel ilişkiler çatısını oluşturur. Yazar, Bihter'in Behlül'e duyduğu aşkı annesinden aldığı kalıtsal özelliklerle bağlantılar kurarak anlatır. Ayrıca onun Adnan Bey ve çocuklarına karşı hissettikleri de tamamen iyimser duygulardır. Bu nedenle onu bir okur olarak suçlamak çok da doğru değildir. Öte yandan Nihal, çocuk tabiatının verdiği bir bencillikle etrafındaki her şeyi paylaşmak zorunda olduğu bir kadının ortaya çıkmasının hıncıyla Bihter'e kötü davranır, ona karşı iyimser duygular beslemez. Onun kendisi için yaptığı iyilikleri bile huysuzlukla karşılar.

Bihter ve Behlül'ün arasındaki yasak aşkta ipler önce Bihter'in elindedir. Ancak bir süre sonra Behlül, Bihter'in her istediğini yerine getirmesi nedeniyle ondan uzaklaşmaya başlar, Beyoğlu'ndaki eski hayatına geri döner. Bihter ile anlaşamayan evin emektar hizmetlileriyle yine Bihter ile aralarında asla bir sıcaklık oluşmayan Matmazel de Courton da yalından uzaklaşır. Firdevs Hanım ise bacaklarındaki ağrıyı bahane ederek yalıya yerleşir ve Adnan Bey'in aklına Nihal ile Behlül'ün evlenmesi düşüncesini sokar. Annesinin bu konuda ısrarlı olması sonucunda Bihter, Behlül ile aralarında olanları annesine söyler ve onu bu konuda ısrar etmemesi için uyarır. Bir şaka gibi başlayan bu evlilik konusuna bir süre sonra Nihal de alışıma başlar; düşünmek için halasının evine, Büyükada'ya gider. Ardından Behlül de gider ve Nihal onun evlenme teklifini kabul eder. Fakat Behlül, Bülent ile kendisine gönderilen bir not üzerine apar topar geri dönmek zorunda kalır. Acele ederken cebinden notu düşürür. Bunu fark eden Nihal, şüphelenir ve yalıya gider, bir süre sonra Behlül gelir. Daha sonra Nihal ile evlenmekte ısrarlı olduğunu ifade eden Behlül'e Bihter, her şeyi Adnan Bey'e anlatacağını söyler. Bu konuşmalar sırasında Nihal onları görür ve her şey ortaya çıkar. Nihal bayılır, Adnan Bey yanına gider ve Beşir de Adnan Bey'e her şeyi anlatır. Bihter ise odasına kapanmıştır. Bir süre sonra bir silah sesi duyulur.

Tiyatro Olarak Aşk-ı Memnû

Aşk-ı Memnû yazılış tarihinden yüz yıl sonra 2000 yılında Tarık Günersel tarafından tiyatro haline getirilir ve sahnelenir. Burada tiyatro, Adnan Bey ve kızı Nihal

arasında geçen bir sahneyle başlar. Adnan Bey, Bihter ile evlenmek istediğini bir Göksu gezisinden dönen Bihter'in eniştesi Nihat Bey'e söyler. Önceleri bu teklif anne Firdevs Hanım ve abla Peyker tarafından olumlu karşılanmasa da Bihter, Adnan Bey'in zenginliğini düşünerek onunla evlenir. Daha sonra Adnan Bey'in evleneceği haberinin duyulmasıyla Nihal, kardeşi Bülent ve dadısı Matmazel de Courton ile beraber Büyükkada'ya halasının yanına gider. Geri döndüğünde babasının nişanlısı Bihter ve Bihter'in ablası Peyker ile tanışır. Bihter evde önce hizmetliler tarafından sevilmez, daha sonra da Nihal ona karşı tepki duymaya başlar. Evliliklerinin birinci yıl dönümünde Adnan Bey ve Bihter aile efradının da yer aldığı bir piknik düzenlerler. Burada Behlül, Peyker'e iltifatlar ederek onu etkilemeye çalışır. Peyker ise bu durumdan rahatsız olur. Nihal'in Bihter'den duyduğu rahatsızlık ise artmış ve dadısıyla bir köşede bu konuya dair konuşmaktadır. Bir süre sonra Behlül ve Bihter arasında yasak bir aşk başlar. Ancak Behlül, Bihter'in her istediğini yapmasından dolayı rahatsızlık duymaya başlamıştır ve bir gece dayanamaz Beyoğlu'na daha önceleri de görmeye gittiği Kette'nin yanına gider. Bihter buna sinirlense de bir süre sonra siniri geçer ve ilişkileri devam eder. Bihter, geceleri gizlice Behlül'ün odasına gitmektedir. Bu gidişlerden birinde Matmazel ile karşılaşır ve ilişkisinin ortaya çıkacağından korkan Bihter, Adnan Bey'e Matmazel'i göndermesini söyler. Bu arada evin emektar hizmetlileri de Bihter'in isteğiyle gönderilmiştir.

Firdevs Hanım, bacaklarındaki ağrıdan şikâyetçidir. Bunun üzerine Adnan Bey onu yalıza davet eder. Firdevs Hanım, bu davet nedeniyle ona teşekkür eder ve onunla Nihal'e dair konuşur. Nihal'in evlenme vaktinin geldiğini, en iyi damat adayının Behlül olduğunu söyleyerek onu ikna eder. Aynı şeyleri Behlül'e de söyler ve Behlül, Nihal'e kendisiyle evlenip evlenmeyeceğini sorar. Nihal bu teklifi kabul eder. Bihter ise bu durumdan çok rahatsızdır. Annesine gerçeği itiraf etmek ister, ancak edemez. Sonunda Behlül'e eğer Nihal ile evlenirse Adnan Bey'e her şeyi açıklayacağını söyler. Ancak onlar bu konuyu konuşurken Nihal onları duyar ve gerçeği anlar. Bihter ise odasına kapanır ve intihar eder.

Tarık Günersel'in tiyatro haline getirdiği **Aşk-ı Memnû**'da ona yardım eden tiyatro yönetmeni Hakan Altınar, bu eseri romandan çok bir tiyatro eseri olarak gördüğünü söyler. "Mükemmel bir roman ama daha çok 'tiyatro'! Kişileri; konu örgüsü; dönem, ilişki ve kişilik betimlemeleri ile diyaloglandırılmamış bir 'tiyatro teksti' duruyordu önümde." (Altınar 2007:27) Daha sonra Altınar, eseri tiyatro haline getirirken neleri göz önünde bulundurduklarını da anlatır: "Oyuncuların, kişileri 'iyi/kötü', 'namuslu/fahişe' gibi şablonlardan arıtıp 'zaafları ve 'meziyet'leriyle birer 'yaşayan varlık' olarak ele almalarına yardımcı olduk. Bu noktada da 'bir serüvenin doğal akışına hiç müdahale etmemiş' gibi bir rejî anlayışıyla çalıştık. Bihter'in Behlül'ün, Adnan Bey'in, Nihal'in ve diğerlerinin hâlâ her an rastladığımız kişiler olmasına özen gösterdik." (Altınar 2007: 27)

Romanda Olup Tiyatroda Olmayan Unsurlar

Her iki türün olay örgüsünde, birinde bulunan sahnelerin diğesinde bulunmaması gibi bir farklılık söz konusudur. Nitekim **Aşk-ı Memnû**'nun romandan tiyatroya aktarımında romanda olup da tiyatrodaki sahneler de vardır. Romanın başlangıcındaki sandal gezintisinden tiyatrodaki sadece bahsedilmiştir. Nihal ile Bihter'in Nihal'e çarşaf almak için yaptıkları Beyoğlu gezisinden ve Nihal'in Firdevs Hanım, Peyker ve Bihter'le gittiği düğünde gelin olacak kızdaki Melih Bey Takımı'yla ilgili olarak öğrendiklerine de tiyatrodaki yer verilmemiştir. Ayrıca Behlül ve Nihal'in Büyükkada'daki konuşmaları, Firdevs Hanım'ın ona gönderdiği not, Behlül'ün bu not üzerine yalıya dönüşü ve Nihal'in onun arkasından gelmesi de tiyatrodaki sahnelerdendir. Yine Adnan Bey'in her şeyi Beşir'den öğrenme sahnesi de tiyatrodaki yoktur. Ancak tiyatrodaki yer alıp da romanda yer almayan unsurlar daha fazladır.

Tiyatroda Olup Romanda Olmayan Unsurlar

Tiyatroda Adnan Bey'in silahı birçok kez gündeme gelir. Bu silahtan öncelikle Bihter'in çocuklarla tanışmak için sabırsızlandığı sahnede bahsedilir. Bu sahnede Adnan Bey, Peyker ve Bihter vardır. Birinci perdenin beşinci sahnesinde Adnan Bey, Bihter ve Peyker'e silahını gösterir. Hatta komşularından bir çocuğun silahla oynarken kaza sonucu öldüğünü söyler. Oysa romanda böyle bir sahneye yer verilmemiştir. Dahası romanda nişanlılık sürecinden bahsedilmediği gibi Peyker ve ailesinin düğüne gitme ve annesinin yalıya yerleşmesi dışında yalıya gidip geldiklerini anlatan bir sahne de yoktur. Romanda daha çok Bihter'in onları ziyaretlerinden söz edilir. Çehov'un bir eserinde bir silah varsa o mutlaka patlamalıdır, şeklinde özetlediği eserdeki ayrıntıların ve nesnelerin mutlaka işlevleriyle kullanılması düşüncesi her iki türde de gerçekleşir ve her iki türün sonunda da bu silah patlar. Fakat romanda Bihter bu silahı, yatak odasının çekmecesinde bulur.

Romanda olmayan olay örgüsündeki bir başka değişiklik Behlül ile ilgilidir. Adnan Bey ve Bihter arasında tiyatrodaki beşinci sahnesinde geçen Behlül'ün babasının sürgünde olması hakkındaki konuşmaya romanda yer verilmemiştir. Adnan Bey'in ağabeyi olan Behlül'ün babası, tiyatrodaki Abdülhamid'e karşı çıkanlar arasında yer aldığı için sürgüne gönderilmiş olarak izleyiciye hissettirilir. Romanda ise böyle bir kısım yoktur. Yine tiyatrodaki Behlül ve Adnan Bey'in tiyatrodaki birinci perdesinin yedinci sahnesinde yaptıkları konuşmaya romanda yer verilmemiştir. Burada Adnan Bey, kötü bir sıkıntıyla yalıya gelmiştir. Bunun üzerine Behlül ne olduğunu sorar. Adnan Bey ise "kötü haber matbuatta yer alabiliyor mu ki?" diye karşılık verir. Daha sonra konuşma Adnan Bey'in okuduğu **Servet-i Fünûn** dergisi ve buradaki "marifetli kalemler"den bahsetmesiyle devam eder. Adnan Bey'i asıl üzen ise memleketin hâlidir. İşte burada Behlül, babasının sürgün nedenini açıklar: "Aman ben onu hiç düşünmüyorum valla. Babam düşündü de

ne oldu? Doğru şarka sürüldü!”. Behlül memleket meselelerini düşünmek yerine eğlenmeyi tercih etmiştir. Adnan Bey ise “idarecilerin hakikatten korktuğunu” söyler. Behlül onu, bunu hiçbir yerde söylememesi gerektiği konusunda uyarır. Yine romanda kahramanların hiçbiri ne **Aşk-ı Memnû** ne de **Şer Çiçekleri** adlı bir eser okur. Oysa tiyatrodaki Behlül ve Bihter **Aşk-ı Memnû**’yu Matmazel ve Behlül de **Şer Çiçekleri**’ni okur.

Tiyatrodaki yer alan Adnan Bey ve Matmazel arasındaki 20. yüzyıla dair konuşmaya romanda rastlanmaz. Burada Adnan Bey 20. yüzyılın nasıl olacağı sorusuyla başladığı konuşmasını “Yirminci asra... doğduğunuz şehirde girersiniz.” diyerek bitirir. Romanda olmayan sahnelerden biri de Matmazel’in Adnan Bey’le Bihter ile Behlül arasındaki ilişkiyi biliyormuş şekilde “Siz uyuyorsunuz, evet.” şeklinde konuşmasıdır. Romanda Beşir, hastalığı çok geç fark edildiği için ölürken tiyatrodaki sanatoryuma gönderilir. Adnan Bey, onun sanatoryuma gönderilmesini, tedavi olacağını Nihal’e söyler.

Romanda az yer verilen Peyker’in kocası Nihat tiyatrodaki daha fazla öne çıkar. Onun Göksu deresine hayranlığından, Adnan Bey’i ortak iş yapmaya ikna etme çabalarından ve iktisadî buhranla ilgili görüşlerinden romanda bahsedilmez. Tiyatrodaki bulunup romanda bulunmayan bir başka unsur Adnan Bey’in, Bihter’in anne olması hakkındaki düşünceleridir. Adnan Bey çok sıkıldığını söyleyen Bihter’e, bunun annelik ve kadınlıkla bağlantılı olduğunu söyler. Ayrıca Bihter’in piknikte bayılma sahnesi de romanda yoktur.

Romanda bulunmayan bir diğer unsur, Behlül’ün Nihal ile evlenmesi kesinleşince Adnan Bey’in ona Hariciye’de iş bulacağını söylemesidir.

Tarık Günersel eklediği bütün bu sahnelerle **Aşk-ı Memnû**’ya politik bir yön katmak istemiştir. O, eserin başına yazdığı ön sözde de bunu ifade eder. Çünkü **Aşk-ı Memnû** hiçbir politik konuya girmemesiyle bile devri için politik bir eserdir aslında: “Romanda siyasetten söz edilmediği ileri sürülebilir; ama Hâlid Ziya’nın siyasal eleştirisi romanda siyasetin hiç olmamasında var zaten. 1899-1900 yıllarındaki baskı ortamında, Munch’un tablosundaki çığlık gibi bir çığlık bu roman: Sessiz, sarsıcı.” Hâlid Ziya romanda, tasvirleriyle mekânı öne çıkarıp sanatsal bir yapıyı ortaya koyma çabasıyla eserini kaleme alırken Günersel yazarın söyleyip de söyleyemediklerini söyleme kaygısıyla tiyatrosunu kaleme almıştır. Dolayısıyla birinde temel sorun sanat iken diğerinde politika olmuştur.

Roman ve Tiyatro Arasındaki Farklılıklar

Edebiyatın farklı iki türünü temsil eden roman ve tiyatro arasındaki farklılıklar elbette bu eserde kendini göstermiştir. Öncelikle Hâlid Ziya’nın romanında şahısların iç dünyalarında kendileriyle yaptıkları iç konuşmalar tiyatrodaki birbirleriyle konuşma şekline dönüştürülmüştür. Şahısların kimseye itiraf edemedikleri bu iç konuşmalar başkalarıyla paylaşılmıştır. Örneğin asla annesine benzemek istemediğini romanda düşünce-

leriyle ifade eden Bihter, bunu tiyatrodan doğrudan söyleyebilme cesaretini bulur. Bazen de romanda doğrudan söyleyebildiği şeyleri tiyatrodan gizlemek zorunda kalır. Firdevs Hanım'a Behlül ile bir ilişkisi olduğunu romanda haykırmaktan kaçınmazken tiyatrodan bu konu gündeme geldiğinde mahcuplaşır ve bir şey söyleyemez. Kızının neler yaptığını bilen Firdevs Hanım, bunu romanda Adnan Bey'e hissettirmemeye çalışırken tiyatrodan, dedikodulara aldırmayınız, diyerek onun kafasında soru işaretleri yaratıp göğsünün sıkışmasına neden olur. Bunlar bir eserin iki farklı türünün ortaya konuluşu sırasında gözlenen basit ayrıntılardan ibarettir. Oysa temelde de birtakım değişiklikler meydana gelmiştir.

Aşk-ı Memnû'nun tiyatrosunun birinci perdesi Adnan Bey ve kızı Nihal arasında geçen baba-kız arasındaki sevgiyi anlatan bir diyalogla başlar. Roman ise Melih Bey Takımı'nın Boğaz'da yaptıkları bir geziyle. Bu gezi sırasındaki izlenimler, Melih Bey Takımı hakkında edinilen bilgiler romanın ilk kısmında geniş bir yer kaplar. Tiyatrodan ise Adnan Bey, Boğaz'da yaptığı gezintiden ailesini haberdar etmez. Onlar sadece onun, kendilerini almadan bir yerlere gitmelerinden şüphelenirler. Böylece daha her iki türün başlangıçta neyi öne çıkaracağı belirlenmiş olur. Hâlid Ziya, romanını Melih Bey Takımı'nın hayatından yola çıkarak kurarken Tarık Günersel tiyatrosunu baba-kız ilişkisi ekseninde kurar. Dolayısıyla romanda Melih Bey Takımı'nın hayatlarındaki ilişkiler ve bunların sonuçları öne çıkarken tiyatrodan Nihal ve Adnan Bey arasındaki ilişki öne çıkar.

Melih Bey ve Takımı'yla başlayan roman, Firdevs Hanım'ın kocası Melih Bey ile ilişkisinin anlatılmasına ve bu adamın ölürken ona kendini kısa bir süre için de olsa suçlu hissetmesi gerektiğini söylemesi gibi düşünceler yazar tarafından anlatılırken tiyatrodan Bihter, babası ölürken kendisine nasıl baktığını unutmadığını annesinin suratına haykırır. Yine romanda annesinin başka bir erkek tarafından Boğaz'da yaptığı gezintiler sırasında sandalına atılan mektuplardan sadece bahsedilirken Bihter annesine, "O mektuplar hâlâ duruyor mu?" diye sorar.

Olayların öğrenilmesi de farklı türlerde farklı şekilde olur. Bihter, Adnan Bey'in kendisiyle evlenmek istediğini daha sonradan eniştesi Nihat Bey'den öğrenir. Çünkü Adnan Bey'i sadece Boğaz'da sandalla dolaşırken görmüştür. Tiyatrodan ise onu, annesi ve kardeşiyle birlikte eniştesiyle konuşurken görür. Ancak gerek romanda gerekse tiyatrodan Bihter'in evliliğine bir karşı çıkış söz konusudur. Yine her iki türde de Firdevs Hanım, Adnan Bey'in kendisiyle evlenmek istediğini zannettiğinden, sonradan kızı Bihter ile evlenmek istediğini öğrendiğinde bir rahatsızlık hisseder. Roman Melih Bey Takımı'nın, Firdevs Hanım'ın kötü şöhreti nedeniyle evlenmekte geç kalmaları, bu yüzden Peyker'in ancak Nihat gibi bir koca bulabildiği, yine aynı nedenle Bihter'in kendi yaşlılarının çoğunun evlenmesine rağmen hâlâ evlenmemiş olduğu gibi konularla birlikte bu evlilikle sahip olacağı zenginliği düşünmesine beraber yer verilmiştir. Tiyatrodan ise Bihter, sa-

dece elde edeceği zenginliği düşünür. Ancak her iki türde de bu evliliğin nedenlerinden biri olan anneye karşı çıkma, bu şekilde ondan bir çeşit intikam alma düşüncesine yer verilmiştir. Olay örgüsünün değişimine bir başka örnek Adnan Bey'in evleneceğini çocuklarına haber verme biçimidir. Her ikisinde de Adnan Bey, Matmazel Courton'a başvurur. Romanda Matmazel bunu çocuklara söylemeyi önce kabul etmez, daha sonra ise bunu ancak kendisi söylediğinde Nihal'in kırılmayacağını düşünerek kabul eder. Tiyatroda Matmazel bu teklifi hemen kabul eder, ancak Adnan Bey'i de bu evlilik dolayısıyla eleştirir. Bu olayın sonucunda Nihal romanda eve yeni bir kadının gelişiyse babasının kendisini eskisi kadar çok sevip sevmeyeceğini Matmazel ile konuşurken tiyatrodan doğrudan babasıyla konuşma cesaretine kavuşur. Nihal ve Matmazel Büyükkada'ya gittiklerinde babasının evliliğinden bahsetmezler, genel olarak Nihal'in mutsuzluğuna dair konuşurlar. Tiyatroda ise Nihal, doğrudan Matmazel'e bu konu hakkındaki rahatsızlığını açar ve ona kendi ailesinden özellikle de babasından bahsetmesini ister. Matmazel de ona babasını ve kumar borcu yüzünden yaşadıkları sıkıntıları anlatır. Nihal ve Bihter'in tanışmaları da roman ve tiyatrodan farklıdır. Romanda Bihter, Nihal ve kardeşi Bülent ile evlendikten sonra tanışırken tiyatrodan onlar adadan döndüğünde yalnızca henüz bir nişanlı konumunda bulunmaktadır.

Romanda söz konusu edilen mendil, Bihter'in mendilidir. Bu mendili Behlül, Beyoğlu dönüşünde odasında bulur. Daha sonra mendili gören Nihal bir süreliğine bundan şüphelenir, çünkü mendilin Bihter'n mendili olduğunu bilir. Tiyatroda ise bahsedilen mendil, Behlül'ün babasının mendilidir. Behlül'ün odasına gittiğinde bu mendili gören Bihter, mendilin Behlül'ün babasına ait olduğunu duyunca onun için üzülür.

Bir diğer farklılık, romanda yasak ilişkilerinin başında güçlü konumda olan Bihter olduğu için Behlül'ün odasına gizlice nasıl gideceğini onun düşünmesidir. Tiyatroda ise bunu ona Behlül söyler.

Tarik Günersel, eseri tiyatroya uyarlarken şahıslarda da bazı değişiklikler yapmıştır. Bihter'in romanda içinde bulunduğu durumun haklılığı tiyatrodan aleyhine işlemiştir. Ayrıca annesine romanda gösterdiği isyankâr tavır, tiyatrodan sekteye uğramıştır. O nedenle tiyatro, Bihter'i uysallaştırmıştır denilebilir. Tiyatroda annesine Behlül ile olan ilişkisini açıklayamaması da isyankârlığıyla bir tezat teşkil etmiştir. Adnan Bey ile aralarında geçen diyaloglarında da Bihter, daha acımasız olarak gözler önüne serilmiş, yaşadığı yasak aşkın psikolojik boyutları fazla gündeme getirilmemiştir. Behlül ile olan ilişkisinde ise tiyatrodan baştan beri zayıf kadın olmuştur. Oysa ilişkilerinin başlangıcında güçlü olan taraf Bihter'dir. Onların ilişkilerinde en zayıf taraf, Adnan Bey'den bahsettiklerinde ortaya çıkar. Romanda her ikisi de ondan söz ederken adını söylemeyip sadece "o" derler. Tiyatro ise onlara Adnan Bey'in adını rahatça söyleyebilme özgürlüğünü verir. Romanda Adnan Bey, Bihter'e kendisini sevip sevmediğini söyleme cesareti bulamazken tiyatrodan bu cesareti bulur ve Bihter de onu sevdiğini söyler.

Behlül, romanda olduğu gibi tiyatrodan da dönemin alafrağa özelliklerini yansıtan

bir tip olarak ortaya konulmuştur. Tiyatroda ise onun babasının sürgün olması ve memleket meseleleri konusundaki umursamaz tavrıyla bu alafrangalılığa ayrıca apolitik bir yan eklenmiştir. Bunun yanı sıra, Bihter'e Beyoğlu'nda geçirdiği bir akşamın sonunda ticarî bir işle uğraşacağını söyleyerek tiyatrodaki iktisadî konuların devamı sağlanır. Romanda Behlül'ün ne böyle bir yalanı ne de girişimi vardır.

µNihal, romana oranla tiyatrodaki daha baskın bir rol yüklenmiş ve Bihter'in lehine davranışlarında daha etkili bir konum almıştır.

Adnan Bey, tiyatrodaki Bihter'e sahip olmaktan dolayı mutludur. Onu kaybedeceğini düşünmez. Romanda da bu düşünce yoktur, ancak kendisi ve onun arasındaki yaş farkı zaman zaman onu derin düşüncelere daldırır.

Beşir, romanın aksine tiyatrodaki tedavi edilir ve yaşar.

Romanda bulunan Süleyman Efendi ile karısı ve Nesrin gibi evin hizmetkârları da tiyatroya aksetmiş, ancak bunlardan Nesrin dışında konuşan olmamıştır. Ayrıca evin hizmetkârları Behlül ve Bihter arasında bir ilişki olduğundan bahsetmez. Ancak romanda olduğu gibi tiyatrodaki Bihter'den hoşlanmazlar. Fakat, Nesrin'in Behlül'ün eve geç geldiği akşamlardan birinde bu ilişkiyi biliyormuş gibi bir şekilde Bihter ile konuşma sahnesi romanda yoktur.

Kette, romanda sadece Behlül'ün Bihter ile ilişkisi başladıktan sonra söz konusu edilirken tiyatrodaki ilişki öncesi hem de ilişki sonrası yer alır.

Romanda Büyükkada'da oturan halaya yer verilirken tiyatrodaki sadece ondan bahsedilir. Hala tiyatrodaki hiç konuşmaz.

DEĞERLENDİRME

- Tarık Günersel, **Aşk-ı Memnû**'yu bir siyasal roman olarak gördüğünü söylüyor. Ayrıca eserde yazarın hiçbir şekilde siyasetten bahsetmemesini bir nevi Edward Munch'un "Çılgılık" tablosuna benzetiyor. (Günersel 2000: 26) Fakat roman hakkında yazan eleştirmenler onunla aynı düşüncede değil. Berna Moran'a göre "**Aşk-ı Memnû** topluma değil, bireye ve bireyler arası ilişkiye dönük romanlardır." (Moran 1983: 75) Berna Moran'ın topluma yönelik olmadığını söylediği bu eser için Tanpınar: "Puşkin'de sokağın anahtarı vardı. Bu anahtar hiçbir zaman Hâlid Ziya'nın eline geçmedi." (Tanpınar 1998: 277) der. Dolayısıyla Günersel'in eserle ilgili yorumu romanla ilgili yorumlardan tamamen farklıdır. Çünkü bulunulan dönem itibarıyla da Hâlid Ziya'nın eserini politik bir şekilde kaleme alması söz konusu değildir. Nitekim "yazarın, Tanzimat devri romancıları gibi, içinde yaşadığı devrin olaylarını eleştirme ya da bir kısım çarpıklıklarını sergileme gibi bir düşüncesi yoktur, devrin şartları dolayısıyla böyle bir şeyi istese bile açıkça yapması zaten mümkün değildir." (Uçman 2000: 19) Ayrıca yazarın diğer

eserlerine bakıldığında da Hâlid Ziya için eserde önemli olan edebiyatın estetik yönüdür. Bu eserde de döneme hâkim olan estetiği yansıtır: “Adnan Bey, zengin, orta yaşlı bir İstanbul efendisidir. Tanzimat’ın bütün medeniyetine vâristir. Karısı ölmüş, iki çocuğu, çocuklarının mürebbiyesi Matmazel de Curton ve Behlül adlı yeğeni ile bir Boğaziçi yalısında bir çeşit muvazeneli estet hayatı yaşamaktadır.” (Tanpınar 1998: 280)

- Günersel’in eseri siyasî bir boyuta taşınması nedeniyle hicvi ön plâna çıkarması ve Matmazel ile Adnan Bey arasında yer verdiği yirminci yüzyıla dair konuşmalar da roman olarak **Aşk-ı Memnû**’nun içinde yer alabilecek unsurlardan değildir. Yirminci yüzyıl için daha çok Fransa merkezli yapılan bu konuşmada bir hürriyet özlemi vardır. Oysa Hâlid Ziya romancılığında Fransız edebiyatından etkilenmesine rağmen, bu ülkenin özgürlüğünü eserine taşımaz. Günersel bu yaptıklarıyla, Hâlid Ziya’yı etkisinde kaldığı Fransız realistlerinden Goncourt Kardeşler’den çok Zola’ya yakın bulmak istemiştir. “Hakikatte Zola hâriç, bu virtüözün üzerinde bütün realistlerin az çok tesiri vardır.” (Tanpınar 1998: 281) Oysa Hâlid Ziya, Fransız realistlerinden bireyleri ve mekânı tasvir etmeyi öğrenmiştir. Zola ise toplumdaki tüm gerçekleri bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer.

- Günersel’in tiyatroya eklediği unsurlardan biri de romanda kahramanlarına **Aşk-ı Memnû**’yu okutarak ‘postmodern renkler’ taşıyan “bir dönem oyunu” sergileme isteğidir. (Günersel 2000: 27) Bu, gerçekten oyuna bir renklilik katmış ve oyun içindeki Bihter ve Behlül’ün durumuna uygun bir araç konumunu almıştır.

- Tiyatroda Bihter, Fransız romanlarındaki “femme fatal” kadınlar gibi sergilenmiştir. Halbuki Bihter’in Behlül ile yaşadığı aşk ve bu aşkın meydana gelişini yazar, romanda ikna edici bir şekilde sunar. Bihter, “kötü kadın” değil, “trajik bir roman kahramanı”dır. (Moran 1983: 81)

- Roman daha çok Bihter merkezli iken tiyatro Nihal merkezlidir.

- Berna Moran romanda halayık Beşir’in ölümünü Tanzimat dönemi romanının ölümü olarak değerlendirirken Günersel, Beşir’in yaşamasına izin verir. Berna Moran’a göre Beşir’in ölümü Tanzimat romanı romantizminin ölümünü simgeler. Günersel ise onun hayatta kalmasına izin vererek romantizmin devamına izin vermiş, realizmi öne çıkardığı tiyatrosuna romantik bir unsur katmıştır.

KAYNAKÇA

- Uşaklıgil, Hâlid Ziya (2001), **Aşk-ı Memnû**, (Yay. Haz. Muharrem Kaya), İstanbul: Özgür Yayınları.
- Günersel, Tarık (2000). **Aşk-ı Memnû** (tiyatro).
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2002), **Edebiyat Dersleri** (Haz. Abdullah Uçman), İstanbul: YKY Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1998), **Edebiyat Üzerine Makaleler** (haz. Zeynep Kerman), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Önertoy, Olcay (1995), **Halit Ziya Uşaklıgil, Romancılığı ve Romanımızdaki Yeri**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Altınar, Hakan, “Mükemmel Bir Roman Ama Daha Çok Tiyatro”, **Hürriyet Gösteri**, S: 223 (2000), s. 27.
- Günersel, Tarık, “**Aşk-ı Memnû** Yirminci Yüzyıla Eleştirel Bir Tebessümle Bakıyor”, **Hürriyet Gösteri**, S: 223 (2000) s. 26.
- Moran, Berna (1983), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uçman, Abdullah, “Aşk-ı Memnû Tahlil ve Tasvirleri Nedeniyle Önemlidir”, **Hürriyet Gösteri**, S. 223 (2000), s. 19.

Özet

Aşk-ı Memnû, Türk edebiyatının önemli klâsiklerinden biridir. 1900 yılında kaleme alınan bu roman, Türk edebiyatının ilk modern romanı olarak kabul edilir. Hâlid Ziya'nın içinde dar bir şahıs kadrosuna yer verdiği bu eser, aile ilişkilerini, iç dünyasının oluşumunda ebeveyninden aldığı özelliklere karşı çıkmasına rağmen sonunda ebeveyninin yaptığı hataları yapan bir kadın ruh dünyasını, aynı zamanda baba-kız ilişkisi parantezinde bir başka kadının, babasını başka bir kadınla paylaşmak zorunda kalan bir genç kızın yaşadığı buhranı ve iç dünyasını anlatır. 2000 yılında Tarık Günersel tarafından tiyatroya uyarlanan **Aşk-ı Memnû** ise romandan oldukça farklıdır. Bu makalede **Aşk-ı Memnû**'nun romandan tiyatroya serüveni incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hâlid Ziya, **Aşk-ı Memnû**, roman, tiyatro.

Abstract

FROM NOVEL TO THEATRE: AŞK-I MEMNÛ (ILLCIT LOVE)

Aşk-ı Memnû, which is written in 1900, is one of the Turkish classics and an example of the first contemporary works of Turkish Literature, as well. There are not so much characters in this novel. **Aşk-ı Memnû** is a novel on the relationships among family members, one woman whose life is shaped by opposing to her parents genetics and the other women who is depressive because of sharing her father with another women. Tarık Günersel adapted **Aşk-ı Memnû** in 2000 and this adaptation is quite different from the novel. In this article has been pointed out **Aşk-ı Memnû**'s adventure from novel to theatre.

Keywords: Hâlid Ziya, **Aşk-ı Memnû**, novel, theatre.

BEETHOVEN'DE ANLATIMCILIK VE PIYANO TEKNİĞİ*

Oytun Eren**

1. GİRİŞ

1770 -1827 yılları arasında yaşayan ünlü Alman besteci Ludwig Van Beethoven, müzik tarihinin en parlak kişiliklerinden birisidir. Onu bu kadar özel kılan, klasik müzikteki yerleşik anlayışın kökten bir biçimde dışına çıkarak, “ifade uğruna” kalıpları kırması ve yeni bir anlatıma yönelmesidir (Ehrlich, 1990, s.122). Ani ve hırçın dinamikleri ve büyük ses gerektiren orkestral tınları, Viyana’dayken çaldığı birçok piyanonun tellerinin kopmasına yol açmıştır. Müzik tarihinde bir ilk gerçekleştirmiştir: O güne kadar daha çok insanları etkilemek için amaç haline gelmiş olan teknik, Beethoven’le beraber arka plana itilmiştir. Artık teknik, ifadenin hizmetindeki bir araçtır. Dinleyenler Beethoven’in tekniğinden değil, daha ilk bastığı notalardan itibaren ortaya koyduğu derin ve yoğun anlatımdan etkilenmişlerdir. Döneminde geçerli olan parmak ekolünün*** müzikal olmayan kuru ve mekanik atmosferi Beethoven’i bambaşka arayışlar

* Bu makaledeki tüm İngilizce çeviriler, yazarın kendisi tarafından yapılmıştır.

** Doç. : Anadolu Üniversitesi, Devlet Konservatuarı Müzik Bölümü, Piyano Ana Sanat Dalı öğretim üyesi

*** Tuşlu çalgılar tarihinde özellikle klavsen sanatında geçerli olan bir anlayıştır. El sabit bir biçimde tutularak sadece parmakların çevikliğiyle elde edilen bir tekniktir. Parmak ekolü, 18. yüzyılda piyanonun bulunmasıyla önemini yitirmeye başlamıştır. Bunun yerine önkol, üstkol, omuz ve tüm vücudu devreye sokarak yeni bir çalış stili oluşturan 19. yüzyıl romantiklerin anlayışı hakim olmuştur

içine sokarak O'nu romantik söylemin en büyük öncülerinden biri haline getirmiştir (Loesser, 1990, s.133).

Baş döndüren bir teknik ve bunun izleyiciler üzerinde yarattığı etki, Beethoven'e hiçbir zaman anlamlı gelmemiştir. Popülariteye ve gösterişe dayanan müzik dünyasının hep dışında kalmayı yeğlemiştir. Ciddi ve entelektüel duruşu, küçük yaşlarda öğretmeni olan Christian Gottlob Neefe'den aldığı derslerle başlamıştır. Neefe, Beethoven'in önüne teknik şova dayalı parçalar yerine Bach prelüd ve fügları koymuştur (Hildebrandt, 1988 s.102). Özellikle Bach'ın füglerindeki tek bir fikirden oluşan muazzam bütünlük, Beethoven'in kompozisyon anlayışını dolayısıyla müzikalitesini; diğer taraftan böyle müzikal bir yapının gösterişten uzak bir zeminde sunulması da, ileride piyanoda uygulayacağı tekniğini derinden etkilemiştir.

2. BEETHOVEN VE TEKNİK

Beethoven'i diğer piyanist bestecilerden ayıran en önemli özellik, yazarken önceliği müziğe verip enstrümanı ikinci plana koymasındır (Gerig, 1990, s.164).Enstrümanın teknik özellikleri, hiç bir zaman duyduğu müziğin önüne geçmemiştir. Örneğin yazdığı sonatların hiç birisinde piyano hedef alınmamıştır. Bu yüzdendir ki birçok yerde piyano tekniğine uygun olmayan pasajlar yer almaktadır. Chopin'in çalgıya özgü piyanistik tınısı Beethoven'in piyano yazılarında görülmez. Çünkü Beethoven'in düşündüğü, orkestral renklerdir. Doğrudan doğruya kompozisyon düşüncesi ve bunların sunulduğu orkestral zemin, Beethoven'in yazılarının icrasını güçleştirir. Eserlerinin çalgıcılık fikrinin ön plana çıkarılarak yorumlanması, Beethoven'deki idealist düşüncenin ortaya çıkmasını engellemektedir. Bu da Beethoven'in hiç istemediği bir biçimde, çalgının teknik kapasitesine yönelik derin ve yoğunluktan yoksun icralara yol açmaktadır.

Clementi, Cramer, Kalkbrenner, Dussek gibi Beethoven'in çağdaşı olan besteciler, teknik anlamda piyanoya Beethoven'den daha fazla katkıda bulunmuşlardır (Schonberg, 1987, s.110). Yazdıkları etütlerle, 19. yüzyıl modern çalgı tekniğinin yani Chopin, Liszt, Thalberg ve takipçilerinin hâkim olduğu romantik dönemin öncülleri olmuşlardır. Buna karşın Beethoven, yaşadığı dönem boyunca ne bir öğretim metodu ne de parmaklara yönelik teknik bir sistem oluşturmuştur. Öğrencisi Czerny'nin anlattıklarından öğreniyoruz ki, Beethoven zamanındaki piyanistlerle karşılaştırıldığında olağanüstü teknik özelliklere sahipti. Yine Czerny'nin aktardıklarına göre, Viyana ekolünü zirveye taşıyan Hummel dahil hiçbir piyanist gamlarda, arpejlerde ve atlamalarda Beethoven'le yarışamazdı. Beethoven Czerny'ye, kimsenin daha önce söylemediği çok farklı teknik ayrıntılardan bahsedirdi (Gerig, 1990, s.87). Bu gibi üstün çalgıcı özelliklerini gelecek nesillere bir metot yoluyla aktarmayıp sadece öğrencilerine anlatmakla yetinmesi, Beethoven'in müzikal kimliğinin tanınmasıyla anlaşılabilir. Daha önceden de belirtildiği gibi, Beethoven için teknik gösteriş anlamsız bir göz boyamadan ibarettir. Beethoven ile ilgili anekdotlarda, kendisinin olağanüstü etkileyici bir ifadesi olmasına rağmen temiz

(Harold Schonberg C. , "The Great Pianists". New York: Simon and Schuster 1987)

olmayan notaların çokluğundan bahsedilir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi küçükken ders aldığı hocalarının profesyonel piyanist olmamaları ve bunun sonucunda piyanoyu kendi başına öğrenmek zorunda kalması; ikinci ve asıl vurgulanması gereken sebep ise; Beethoven'ın müzik uğruna notalardan ödün vermesidir. Yani, kendisinin önce müzisyen sonra teknisyen olmasıdır. Bu özellik piyano eserlerini çalgıcı gibi değil de bir besteci gibi yorumlamasına yol açıyordu. İfadesini entelektüel ve önceden düşünülmüş bir tonla ortaya koyarken, coşku ve heyecanın veya dikkatsizliğin ya da az çalışmışlığın yol açabileceği yanlış notalar onu hiç mi hiç ilgilendirmiyordu. İşte bu yüzden ki pırıl pırıl temiz bir piyanistliği gerektiren teknik koşullar ve bunların sunulacağı yazılı bir çalışma, Beethoven'ın uğraş alanı içerisine girmiyordu. Britanya müzesinde, Beethoven'ın az sayıda yazmış olduğu piyano egzersizleri bulunmaktadır. Çok ilginçtir ki bu egzersizler bile parmak çevikliğini geliştiren mekanik çalışmalar olmayıp, iyi bir legato ve farklı dinamiklerin kazanılmasını amaçlayan çalışmalardır (Gerig, 1990, s.90).

Dönemin büyük Bohemyalı piyanisti Tomaschek, Viyana'da Beethoven'ı ilk kez dinlediğinde şaşkınlığa uğramış ve günlerce piyanoya elini sürememiştir (Schonberg, 1987, s.80). O güne kadar hiç rastlamadığı bir ifade tarzıyla karşı karşıyadır. Hırçın, öfkeli bir ifade tarzı ve bunun yanında eşine rastlanmayacak güçlü bir ton. Üzerinde durup vurgulanması gereken konu şudur ki, Tomaschek'i şok eden şey asla Beethoven'ın tekniği değildir. Zaten teknik anlamda Beethoven'den daha becerikli bir piyanisttir. Tomaschek'i etkileyen, Beethoven'ın benzersiz anlatımcılığının yansıdığı çalış tarzıdır. Beethoven'ın çalışını; ani dinamikleri, inanılmaz cantabile'si ve sert tavrıyla açıklamak yetersizdir. Beethoven'ı kavramak için Orta Avrupa Ekolu üzerinde durulması gerekir.

3. ORTA AVRUPA EKOLÜ

Orta Avrupa Ekolu çalış tarzı incelendiğinde iki önemli temel özellik hemen göze çarpar. Birincisi, yazılan notayı hiçbir şekilde değiştirmeyerek besteciye gösterilen saygı ve dolayısıyla yorumcunun kendini soyutlayarak besteciye ortaya çıkarması yani tarafsız bir icra; ikincisiyse yorumun bütünlük içermesi, bunun için de ciddi bir gözlem ve analitik bakış açısı gereksinimidir. Birinci özelliğin gerçekleşmesi için müzik tarihinde oldukça uzun bir süre beklenmesi gerekmiştir. Bunun nedeni, doğaçlama fikrinin yazılı notaya olan ezici üstünlüğüdür. Öyle ki; doğaçlamanın zamanla bestecilerde rahatsızlık uyandırdığı, bestecilerin çalgıcıları, doğaçlamaların dozunu kaçırmamaları doğrultusunda uyardıkları görülüyordu. Çünkü yapılan doğaçlamalar eserleri tanınmayacak hale getiriyordu. Bestecilerin bu konudaki şikâyetleri Carl Philipp Emanuel Bach'a kadar dayanmaktaydı. O dönem çalgıcıları, pasajların tekrarında yaptıkları süslemeler ve değişikliklerle hünerlerini ortaya koyarak seyircilerden büyük alkış alırlardı. C.P.E. Bach, dönemindeki çalgıcıların, hünerlerini göstermeyip alkışların eksik olacağı kaygısıyla, bir kere olsun notayı yazıldığı gibi çalmamalarından yakınırdı. Couperin, bestelerindeki süslemeleri en ince ayrıntısına kadar yazarak, bu tip çalgıcıların hâkimiyetine izin vermiyordu. Virtüözitenin**** amaç olup, eserlerin gösterişe yönelik bir biçimde deforme **** Müzik sanatında hüner, beceri ve ustalık gerektiren çalış sanatı (İrkin Aktüze, “Ansiklopedik Müzik

edilmesi şarkıcılar için de geçerliydi. Gluck müzikteki bu çılgınlığı, kastraların ses cambazlıklarını öne çıkararak yazılı notayı hiçe saymalarını, operada ses ve söz üzerine yaptığı reformlarla önlemiştir. Mozart da aynı yolu izlemiştir. Beethoven ise bu konuda işi daha da ileri götürmüştür. Bilindiği üzere parçaların başında allegro, andante, grave gibi hız terimleri bulunmaktadır. Bu terimler ifade açısından Beethoven'e yetersiz geldiği için, "allegro con brio ed appassionato", "un poco meno andante" ya da "mit lebhaftigkeit und durchaus mit empfindung und ausdruck"***** gibi hız terimlerini destekleyen betimleyici tanımlar eklemiştir. Beethoven'in kendi müziğiyle ilgili hassasiyetinin en çarpıcı örneğidir bu. Czerny ile kendisine ait olan bir eserde yaptığı değişiklikler yüzünden tartışmaya girmiş ve onu ciddi bir biçimde uyarmıştır. Her ne kadar iyi çalınırsa çalınсын, bestecinin notalarına ve tüm işaretlerine birebir sadık kalması gerektiğini söylemiştir (Schonberg, 1987, s.49).

Yorumun bütünlük içerisinde gerçekleşmesi, Orta Avrupa ekolünün Beethoven'le ilişkili ikinci temel özelliğidir. Beethoven'in Tomaschek'e söylediği şu sözler yorum tarihi açısından çok önemlidir:

"Büyük piyanistlerin aynı zamanda büyük besteciler olduğu bilinen bir gerçektir. Ama bu piyanistler nasıl çalıyorlardı biliyor musun? Kesinlikle günümüz piyanistleri gibi değil. Bir aşağı bir yukarı giden pasaj çalışmaları. Bunun hiçbir anlamı yok. Gerçek piyano virtüözleri çaldığında, birbiriyle entegre olmuş bir bütünlük duygusunu hissettirirlerdi. Eser, çalgıcının elleri altında akıcı bir devamlılık hissi uyandırır. İşte gerçek piyanistlik budur. Gerisi hiçbir şey..." (Schonberg, 1987, s.92).

Çalgıcı ve yorumcu kavramlarının birbirinden ayrılmasında bu zihniyetin çok önemli bir rolü vardır. Tekniği bir kenara itip müziksel düşüncüyü önemseyenler, Beethoven'den önce de vardı. Nitekim bu sözlerle o müzisyenler kastedilmiştir. Ancak hiçbir dönemde eserin icra edilmesi, Beethoven'de olduğu gibi bir sorun haline gelmemiştir. Yorumda bütünlüğe ulaşmak, eserdeki yapıyı çözümlenmesiyle gerçekleşir. Yapının çözümlenmesi analiz yeteneğini gerektirir. Analitik bakış açısı da entelektüel düşüncüyü doğurur. İşte Beethoven'le başlayıp Schumann, Clara Schumann, Mendelssohn, Brahms, Hans Von Bülow gibi bestecilerle şekillenen; Schnabel, Backhaus, Edwin Fischer, Wilhelm Kempff, Rudolf Serkin ve Alfred Brendel gibi piyanistlerle zirveye ulaşan Orta Avrupa Ekolü'nün tavrı budur.

4. BEETHOVEN'İN TUŞE ANLAYIŞI

Sözlüğü", Pan Yayıncılık 2003).

***** Bu terimler müzikte, eserlerin nasıl çalınacağı yönünde bilgi veren ifadesel terimlerdir.

allegro con brio ed appassionata: Parlak ve tutkulu bir çabukluk içerisinde.

un poco meno andante: Çok yavaş olmayan bir ağırlık içerisinde.

"mit lebhaftigkeit und durchaus mit empfindung und ausdruck: Canlı ve sonuna kadar duygulu bir ifade içerisinde.

4.1 İngiliz ve Avusturya Piyanoları

Beethoven'ın çalarken tuşlara olan eğilimini, nasıl bir yaklaşım içerisinde olduğunu öğrenmek için o dönemin koşullarına göz atmak gerekir. Tuşe, yani çalarken klavye üzerinde uygulanan teknik, bireysel eğilimler dışında, enstrümanların teknik yapılarıyla doğrudan doğruya ilişkilidir. 1770-80'lere kadar klavsen, geçerliliğini sürdürmüştür. Gerçi ilk piyano 1709 yılında üretilmiştir ancak insanların alışması için neredeyse bir yüzyıl gerekmiştir. Klavsen tekniğinde, parmakların hızlılığı ve çevikliği ön plandadır. Kolların ve omuzların kullanımı, sesi hiçbir şekilde etkilemez çünkü tuşlara uygulanan baskı, sesin gürlüğünde bir değişiklik yaratmaz. Bu yüzden klavsenin yapısı, tuşlu çalgılar edebiyatında parmak ekolünün oluşmasını gerektirmiştir. Alman büyük piyano yapımcısı Silbermann'ın etkisiyle 1750'lerden sonra Avusturya'da ortaya çıkan Stein, Streicher, Walter, Schanz ve Graf gibi piyanolar, Haydn ve Mozart gibi piyanistlerin tuşelerini büyük oranda etkilemiştir. Avusturya-Alman piyanolarının en önemli özelliği; klavsen ekolünü devam ettirmeleri, tuşların hafif olması ve güç gerektirmeyen bir parmak çevikliğini sağlamasıdır. Bunun yanında enstrümanın tertemiz homojen bir tınısı ve düşük bir sonoritesi***** vardır. Mozart'ın kendi deyişiyle piyano pasajlarının yağ gibi akması, süratli fakat temiz bir şekilde devinmesi ve bunların rokoko stiline has incelik ve zarafet içinde sunulması, çalıştığı piyanoların akustik ortamlarıyla birebir ilişkilidir (Dolge, 1972, s.120).

1760'lara gelindiğinde Johannes Zumpe adlı Alman piyano yapımcısı Londra'ya göç etmiştir. Burada İsviçreli klavsen yapımcısı Shudi'nin hizmetinde döneminin çok popüler hale gelen kare piyanolarının yapımını üstlenmişlerdir. Daha sonra İskoçyalı piyano yapımcısı Broadwood'un katılımıyla önce "Shudi ve Broadwood", Shudi'nin ölümüyle "Broadwood ve Çocukları", orijinal ismiyle "Broadwood and Sons" olarak büyük bir kuruluş haline gelmişlerdir. Broadwood piyanolarının mekanik özelliklerinin ortaya çıkardığı tını, Londra'da yaşayan ve zamanının en büyük piyanistlerinden biri olan Clementi'nin tekniğinin şekillenmesinde çok etkili olmuştur. Viyana piyanolarıyla kıyaslandığında tellerin uzun ve üçer adet olması, tokmakların kalın ve güçlü olması, dinamik olarak hacimli ve yüksek bir sonoriteyi ortaya çıkarıyordu. Diğer önemli bir özellik, tuşmekanizmasının ağırlığı dolayısıyla legato***** ve cantabile***** çalışmaya katkı olanıydı. 19. yüzyıldaki modern tekniğin gerektirdiği anlatımcılığı oluşturan en önemli özelliklerdir bunlar: Dolu bir tını, legato ve cantabile (Dolge, 1972, s.125).

4.2 Clementi ve Legato

Beethoven'ın bu iki farklı okul arasında yani Mozart ve Clementi'nin temsil ettiği

***** Dolgun ses demek olan sonorite, ses sanatında dolu, derinlikli, doğal özellikler içeren göğüs sesi; çalgı sanatında ise yüksek nitelikli, doyurucu sesler üretme anlamına gelir (Ahmed Say , "Müzik Sözlüğü, Müzik Ansiklopedisi Yayınları". Ankara 2002).

***** Notaların birbirine bağlanarak seslendirilmesi, çalınması (İrkin Aktüze, "Ansiklopedik Müzik Sözlüğü". Pan Yayıncılık 2003).

***** Şarkı söyler gibi (İrkin Aktüze, "Ansiklopedik Müzik Sözlüğü". Pan Yayıncılık 2003).

Avusturya-Alman ve İngiliz piyanolarından hangisinin tınısını tercih edeceği çok açıktır. İlginç olan 1818 yılına kadar Beethoven'ın, İngiliz piyanolarını kullanmamasıdır. Ancak 1818 yılında altı oktavı aşan çok güçlü bir Grand Broadwood piyanosuna sahip olmuş ve hayatının sonuna kadar bu piyanoyu kullanmıştır. Mozart'ı tercih etmemesinin nedeni, klavsenden aldığı detache-non legato-staccato***** tınısının Beethoven açısından eski moda olmasıdır. Mozart'ı, klavsen tekniğini piyanoya aynen uyguladığı için eleştirmişti. Çünkü piyanonun yapısı farklıydı ve bu doğrultuda değişik bir teknik uygulanmalıydı. Beethoven bu tekniği her zaman örnek alıp referans gösterdiği İngiliz piyanosunun temsilcisi Clementi'de bulmuştur. Clementi'nin "Introduction to the Art of playing the Pianoforte" başlıklı kitabı ve "Gradus ad Parnassum" adlı teknik çalışmaları, Beethoven'ın geliştireceği piyano tekniğinde çok önemli bir rol oynamıştır (Loesser, 1990, s.102-104).

Mozart'ın piyano yazılarında, özellikle bağ işaretleriyle belirtilmediği takdirde tüm pasajlar non legato çalınırdı. Clementi'yle birlikte durum değişmiştir. Eski ekolün tersine Clementi, notanın değeri miktarınca sonuna kadar tutulduktan sonra diğer notaya geçilmesini savunmuştur. İşte bu tez, yeni bir çalış stiline oluşturarak piyano tekniğine ilk defa günümüzdeki anlamıyla legato kavramını sokmuştur. Legato da beraberinde, 19. yüzyıl romantik çalışta görülen yeni bir cantabile anlayışını, olağanüstü güzellikte şarkı söyleme stiline doğurmuştur. Artık Clementi'yi izleyerek, özellikle belirtilmediği takdirde tüm pasajlar legato çalınmaya başlanmıştır. Beethoven Clementi'den aldığı bu mirasidetakendistili içerisinde biramaç haline getirmiştir. Klavsendeki "overlegato"***** dediğimiz iki nota ilişkisini, üç- dört- beş nota üzerinde uygulamıştır. Örneğin dört nota varsa iyi bir legato için dördüncü notaya gelene kadar parmaklarını tuştan kaldırmamıştır. Bu olgu günümüzdeki önemli pedagogların ayak pedalı yerine el pedalı kullanın demelerinin dayandığı noktadır (Ehrlich, 1990, s.155).

19. yüzyılda büyük bir tekniğe sahip olan Liszt, Thalberg, Tausig ve takipçilerinin doğmasında Clementi'nin rolü tartışılmaz. Üçlüler, altılılar ve oktavlarla ortaya koyduğu olağanüstü virtüözite ve dolu sonoritesi Beethoven dâhil olmak üzere tüm romantik piyanistleri etkilemiştir. Beethoven'ın Czerny'ye, Czerny'nin Liszt'e, Liszt'in de öğrencilerine Clementi çalıştırması bunun kanıtıdır (Schonberg, 1987. s.59-61).

4.3. Dinamikler ve Ton

Beethoven'ın o güne kadar piyano çalış tarihinde hiç görülmeyen, insanları şok eden ve bir sürü piyanonun tellerinin kopmasına yol açan özelliği, dinamikleridir.***** Çift

***** Piyano sanatında çalışla ilgili artikülasyon terimleridir

Detache: Kuru kesik bir seslendirme içerisinde.

non legato: Notaları bağlamayarak ayrı ayrı seslendirme.

Staccato: Notaları tane tane ayırarak kesintili bir biçimde seslendirme.

***** Klavsen sanatında bir çeşit bağlı çalma biçimi.

***** Seslendirme sanatında seslerin gürlük derecelerini belirten, bir bütün olarak yarattığı müzikal devinim için kullanılan terim. Yunanca dynamis: güç, kuvvet (Ahmed Say , " Müzik Sözlüğü, Müzik Ansiklopedisi Yayınları". Ankara 2002).

forteleri, çiftpiyanoları ve özellikle sforzandolarla***** oluşturduğu ani tını değişiklikleri, çalışını benzersiz kılıyordu. Avusturya-Alman piyanolarının tınısı, Beethoven'in dinamiklerini kaldıracak bir yapıya sahip değildi. Mekanizmanın hafif ve dirençsiz oluşu, Beethoven'in tuşlara uyguladığı baskıya dayanamıyordu. Daha ilk akorlarla beraber tokmakların kırılması, tellerin çıkması, sık sık konserlerde rastlanan bir durumdu. Bir keresinde Beethoven, arkadaşı Anton Reicha'dan sayfa çevirmesini istemişti. A. Reicha şöyle anlatır yaşadıklarını:

“ Benden sayfa çevirmemi istemişti. Ama ben daha çok çıkan telleri yerlerine oturtmak ve tellerin arasına giren tokmakları çıkarmakla meşguldüm. Beethoven konçertoyu bitirmekte ısrarlıydı. Bense bir ileri bir geri hem tellerle ve tokmaklarla hem de sayfa çevirmeyle uğraşıp durdum. Beethoven'den daha fazla çalıştım” (Rosen, 1995, s.203).

Piyano çalış tarihinde Chopin ve Liszt'le birlikte eski ekol, yerini modern romantik ekole bırakmıştır. Artık ton, sadece parmaklarla değil, ön kol, üst kol ve omuzlarla yani tüm vücudun devreye girmesiyle elde ediliyordu. Çalgıcılar, piyanoların gelişmesiyle beraber tekniklerini değiştirmek zorunda kalmışlardı. Çünkü artık piyanoların mekanizmaları güçlüydü ve her türlü dokunuşa cevap veriyordu. Breithaupt, Deppe ve Leschetizky gibi büyük pedagoglar, kol ağırlığının serbest biçimde bırakılmasıyla elde edilen tonlama sanatını bir metoda çevirerek, parmak ekolüne karşı ciddi bir duruş sergilemişlerdir. 19. yüzyıl romantik piyanistleri ve özellikle Liszt, ellerini sabit bir pozisyonda koruyup gereksiz hareketlerden kaçınan eski ekolün tersine, büyük ton elde edebilmek için tuşlara uzak bir mesafeden hamle yapıyorlardı. Vücut ağırlığını devreye sokarak ellerini yukarıdan güçlü bir biçimde fırlatması şimşek gibi bir etki yaratıyor ve Liszt'in abartılı tarzını oluşturan en büyük etkenlerden biri haline geliyordu. Liszt bu abartılı çalış iki yıl süresince çalıştığı Czerny'den öğrenmiştir. Czerny'nin öğretmeni ise Beethoven'dir. Çalgıcılık tarihinde güçlü bir ton adına vücudun kullanılması Liszt'den önce olup ilk defa Beethoven'de görülmüştür (Schonberg, 1987. s.100).

Louis Spohr, Beethoven'in bir konserinden sonraki izlenimlerini şöyle aktarır:

“ Beethoven yeni bestelediği konçertoyu çalışıyordu. Ama daha ilk tutti'de solo çalgıcı olduğunu unutarak yerinden fırlayıp orkestrayı yönetmeye başladı. İlk sforzando'da, kollarıyla o kadar büyük bir hareket yaptı ki; piyanonun üzerindeki ışıkları yere düşürdü. Seyirciler gülmeye başladı. Sinirlenen Beethoven, orkestrayı durdurup müziği yeniden başlattı. Aynı hadisenin tekrar olacağından endişelenen Seyfried, Beethoven'in her iki yanına korodan iki çocuğu ışıkları ellerinde tutmak üzere yerleştirdi. Çocuklardan birisi partiyonu görmek amacıyla masum bir şekilde Beethoven'e yaklaştı. Sforzando'lu pasaj geldiğinde, Beethoven'in fırlattığı sağ elinden ağzına doğru öyle bir rüzgar esti ki, zavallı çocuk korkudan

***** Ses gürlüğünü bir anda artırma uyarısı (Ahmed Say , Müzik Sözlüğü,” Müzik Ansiklopedisi Yayınları”. Ankara 2002).

elindeki ışıkları yere düşürdü. Heyecanlı gözlerle Beethoven'in tüm hareketlerini dikkatli bir şekilde takip eden diğer çocuk, ağzına gelebilecek bir darbeden son anda kurtuldu. O ana kadar kendilerini gülmekten alamayan seyircilerin kahkahaları yerini uğultuya bırakmıştı. Beethoven o kadar hiddetliydi ki, solo partisinin ilk akorlarında yarım düzine tel kırılmıştı. O korkunç geceden sonra Beethoven bir daha konser vermeyecekti..." (Gerig, 1990, s.88).

4.4 Pedal*****

Beethoven'in tınısını orijinal yapan diğer bir etken pedaldır. O döneme kadar hiçbir besteci hem sağ hem sol pedalı Beethoven'de olduğu gibi kullanmamıştır. Seslerin uzatılma fikri ilk olarak Alman piyano yapımcısı Silbermann'a aittir. 18. yüzyılın büyük bir bölümünde seslerin uzatılması, stoplarla ve diz kaldıraçlarıyla sağlanmıştır. Günümüzdeki şekliyle ayakla basılan pedal, 1780'lerde Broadwood tarafından üretilmiştir. Broadwood, hem susturucu hem de uzatma pedalının patentini almıştır. Pedal işareti ise ilk defa, 1793 yılında Steibelt'in Paris'de bastırması olduğu iki eserde görülmüştür. Pedal işaretinin notada yer alması, Londra ekolü olarak bilinen, Clementi, Cramer, Dussek ve John Field gibi bestecilerle sürdürülmüştür (Rowland, 1993, s.78-90).

Beethoven, Londra ekolünden etkilenerek kendine has bir pedal anlayışı oluşturmuştur. Beethoven'e kadar olan dönem içerisinde, Haydn ve Mozart'ın piyano müziklerinde, birkaç yer hariç pedal fikrine hiç rastlanmamıştır. Her zaman, seslerin karışmadığı net, pırıl pırıl, tertemiz bir tını hedeflenmiştir. Buna karşılık, Beethoven'in piyano müziğinde öyle yerler vardır ki bırakın bir iki ölçüyü, tüm sayfa boyunca pedal işareti devam etmiştir. Beethoven'in bu şekilde pedal kullanması, tınıdaki yoğunluk arayışından kaynaklanmaktadır. Seslerin birbiri içerisine girerek yoğun bir atmosfer oluşturması, onu eski ekolden ayıran en temel özelliğdir. Döneminin büyük piyanistlerinden olan Hummel, Beethoven'i, yanlış pedal kullandığını söyleyerek eleştirmiştir. İnsanlar, bu tarz pedal kullanımıyla ortaya çıkan belirsiz, karışık ve rafine olmayan ses kümelerine alışık değillerdi. Özellikle bazı pasajlarda, pedal yüzünden seslerin bir uğultu gibi duyulması, Hummel gibi geleneksel kulakta olan müzisyenlerin ciddi tepkisini çekmiştir (Rowland, 1993, s.78-90).

Beethoven'in piyano müziğindeki yaklaşık sekiz yüz yerde görülen pedal işaretleri, derin ve yoğun anlatımı desteklemesi dışında ileride gelişecek olan başka bir düşünceye de öncülük etmiştir. Zaman ve mekânın olmadığı yerçekiminden yoksun kaygan bir zemin, sisli puslu bir atmosfer, belirsiz net olmayan bir görüntü ve gizemli bir sessizlik. 19. yüzyılın sonlarına doğru Debussy ile şekillenen izlenimci dönemin genel çizgileridir

*****Org,piyano,arp,timpani gibiçalgılardaayakladokunarakişlevgörmesi sağlanan,sesözelliklerini değiştirci ya da ses üretimine katkıda bulunan mekanik parçanın adı (İrkin Aktüze, "Ansiklopedik Müzik Sözlüğü". Pan Yayıncılık 2003).

bunlar. Debussy’de müziğin temel unsuru olan melodi, ritimlerin senkoplu***** olduğu bir ortamda, tüm kuralları altüst eden birbirine koşut beşli ve sekizli armonilerle sunulmuştur. Böyle bir sunum melodinin geçmişteki anlamını ortaya çıkarmıyordu. Sunum biçimi, temel unsurun önüne geçiyordu. Yani neyin anlatıldığı değil nasıl anlatıldığı vurgulanmak isteniyordu. Tıpkı izlenimci ressamalarda olduğu gibi. Onlar için önemli olan doğanın kusursuz bir çizimi değil, değişkenlik içerisindeki hız ve hareket izlenimi uyandıran bir atmosferin resmedilmesidir. Müzisyenlerde ise olayların birebir anlatıldığı senfonik şiir formu gözden düşüyor, bunun yerine konunun nasıl anlatıldığına önem kazandığı atmosfer parçaları besteleniyordu. Yirminci yüzyıl müziğinde tınısallığın oluşmasında büyük rol oynayan bu düşünce, Debussy’nin piyano eserlerinin en temel özelliğidir. Debussy’deki tınısallığın ortaya çıkmasındaki en büyük etken adeta araç olmaktan çıkıp amaç haline gelen pedal anlayışıdır. Beethoven’deki pedalla elde edilen kısa süreli efektler, özellikle Chopin, Liszt ve Thalberg’in etkileriyle Debussy’de uzun bir süreye yayılmış ve eserin yapısını belirleyen ana bir unsur haline gelmiştir. Atmosfer ve tınısallık ekseninde yirminci yüzyılın açıklanması istenildiğinde, Debussy’den Beethoven’e bir göndermede bulunulması kaçınılmazdır.

5. SONUÇ

Beethoven ile şekillenen Orta Avrupa ekolünün oluşturduğu entelektüel tavır, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni tip müzisyenlerin doğmasına yol açmıştır. Artık sahnelerde şov ve akrobasiye önem veren, transkripsiyon ve parafrazlarıyla öne çıkan piyanistler değerini yitirmeye başlamıştır. Müzik fikrinin ön planda olduğu filozof piyanistler bunların yerini alarak, teknik gösteriyi sanatın amacı olmaktan çıkarmışlardır.

Günümüz piyanistleri Beethoven’i anlamının güçlüğünün farkındalar mı acaba? Atletik çalış, mekanik doğruluk, teknik gösteri ve bunun gibi bir sürü unsur, Beethoven’ın yorumlanmasına değil çalınmasına yol açar. Çizilen çalgıcı profili, eserlerin özüne değil dış görünüşüne hitap ederse bir çok sayıda aynı tip piyanist üretir. Bu durum sıradanlığa yol açar, sıradanlık ise sanat düşüncesini adeta zanaata dönüştürür.

*****Ritmik harekette vurguların yerleşmedüzeninde çeşitlilik yaratmak üzere, olağan vurgu düzeninin değiştirilmesi yöntemi (Ahmed Say , “Müzik Sözlüğü, Müzik Ansiklopedisi Yayınları”. Ankara 2002).

KAYNAKÇA

- AKTÜZE, İrkin. (2004). “ Ansiklopedik Müzik Sözlüğü”. İstanbul: Pan yayıncılık
- DOLGE, Alfred. (1972). “Pianos and Their Makers”. New York: Dover Pub.
- EHRLICH, Cyril. (1990). “The Piano-A History”. New York: Oxford University Press.
- GERİG, Reginald R. (1990). “Famous Pianists and Their Technique”. 3. basım, Gerig Müzikevi.
- HİLDEBRANDT, Dieter. (1988). “Pianoforte. A Social History of the Piano. Londra: Hutchinson.
- LOESSER, Arthur. (1990). “Men, Women and Pianos- A Social History. New York: Dover Pub.
- ROSEN, Charles. (1997). “The Classical Style”. New York: W. W. Norton and Company Inc.
- ROSEN, Charles. (1997). “The Romantic Generation”. Cambridge: Harvard University Press.
- ROWLAND, David. (1993). “A History of Pianoforte Pedalling”. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHONBERG, Harold C. (1987). “The Great Pianists”. New York: Simon and Schuster.

Özet

Bu çalışmada, Beethoven'in piyanist kimliği ve bu kimliğin oluşturduğu müzikal duruş tematik bir yöntemle incelenmektedir. Piyanoyu Beethoven'in bakış açısıyla, hem teknik hem de yorum tarihi açısından irdeleyerek ele alan bu çalışma, anlatımcı ifade tarzının Beethoven'in piyanistliğini hangi yönlerden etkilediğini ve farklılaştırdığını, döneminin diğer piyanistleriyle karşılaştırarak ayrıntılı bir biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Beethoven'le beraber büyük ölçüde şekillenen Orta Avrupa ekolünün tekniği değil de müziği ön plana koyan ciddi ve entelektüel bakış açısının piyano çalış tarihinde yansımaları, bu çalışmanın ana konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Beethoven, piyano, müzik, teknik, yorum, eser

EXPRESSIONISM OF BEEETHOVEN AND HIS PIANO TECHNIQUE

Abstract

This study examines the pianism of Beethoven and his musical posture. It analyses the piano in terms of technical and interpretational aspects from Beethoven's perspective and tries to explain how the expressionist style has affected Beethoven's performance, by comparing it with the other pianists of that period. This study's main subject is the reflections of serious and intellectual attitude of the School of Central Europe- formed largely with Beethoven- which puts not the technique but the music at first place on musical history.

Keywords: Beethoven, piano, music, technique, interpretation, piece

GÖZLE DEĞİL DİL'LE GÖRMEK ÜZERİNE

Meltem Çelikleş Ekti*

Dille ilgili olarak günümüze kadar birçok betimleme yapılmış ve en yaygın anlamıyla dil bir iletişim aracı olarak tanımlanmıştır. Tabii ki canlı bir doğası olan dili sadece bir iletişim aracı olarak sınırlamak yanlış olacaktır. Aslında, baktığımız her şeyi görmemizi, gördüğümüz her şeyi algılamamızı sağlayan, sistemler üzerine kurulu bir araç şeklindeki bir ifadeyle dilin sınırsız yapısına bir nevi de olsa dikkat çekilebilir. Bu sınırsız yapı, insanlar açısından değerlendirildiğinde ana rahmindeyken başlamaktadır. Çocuğun dışarıdan gelen seslere verdiği tepki bunun en önemli kanıtıdır. Bu süreci, görme ve duyma gibi duyular aracılığıyla edinilenler ve bu edinilenlerin sese dönüşmesiyle konuşma izlemektedir. Ancak bu süreçle paralel işleyen şey, bireyin sosyal çevresi ve ailesi gibi formal ya da informal yollarla biçimlenmiş olan düşünce yapısıdır. Çünkü bu yapı nesnelerin “görüş” biçimini etkiler ve bunun belirleyicisi de dildir, anadildir. Bireyin anadili yani “dil” bireyin imgeleri algılayışını, değerlendirişini ve anlamlandırışını belirlemektedir. İmge genel anlamda duyu organlarıyla dıştan algılanan bir nesnenin bilince yansıyan görüntüsü olarak düşünüldüğünde, duyu organlarının birinin eksikliğinin algıda yanılgılara ve takibinde imgeye yönelik yanlış bir değerlendirmenin, anlamlandırmanın yapıpı yapılamayacağına dair soruların oluşmasına neden olabilir. İmgeyle ilgili olarak yapılan bir değerlendirme sürecinde de herhangi bir duyunun eksikliğinin dil sistemi ve bu sistemin sağladığı düşünce sistemi ile doldurulup doldurulamayacağı da doğabilecek başka bir sorudur.

* Doç.Dr. Hacattepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,

İlgili çalışmada bu sorulara yanıtlar bulmak amacıyla sözkonusu dil ve düşünce sistemlerine giriş yapılmış, dil ve dilin işlevlerinden hareketle “anlam“ ve “anlam kuramlarına”, “konuşma kuramına” değinilmiş, dil düşünce ilişkisine ve bu sistem içerisinde yer alan birçok işleyişe, bir nesneye olan yaklaşımlara, zihinsel ve düşünsel sürecin ve iletişim sürecinin işleyişine yönelik getirilen gerek dilbilimsel gerekse felsefi betimlemelere yer verilmiştir. Bunların ışığında örnek olarak görme duyusunun eksikliğinden hareketle dille “görmek“ ifadesine ve görme engellilerin iletişim dünyasına açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

GÖRÜNÜRLÜĞÜ SAĞLAYAN DİL VE KONUSMAYA YÖNELİK DİLSEL KURAMLAR

Dilin nasıl işlediği ve nasıl bir işleve sahip olduğu konusu birçok bilim adamı felsefeci, düşünür tarafından araştırılmış ve halen de araştırılmaktadır. Dile yönelik değişik açılardan yapılan bu tanımlamaların sayısını Keskin üç yüz ellinin üzerinde olarak vermektedir (Keskin 1993). Dile yönelik birkaç tanımlamaya yer vermek gerekirse :

- John Locke dilin toplumsal bir varlık olduğunu ve bu varlığın sürekliliğinin karşılıklı iletişimle sürdüğünü en önemlisi ise bu iletişim sayesinde de insanlık tarihinin ilerlediğini vurgulamaktadır. Ayrıca iletişim sürecinde araç olarak görev yapan hiçbir ögenin dil kadar insana sınırsız olanaklar sağlayamayacağını vurgulayan Locke, bu kapsam dahilinde dilin sadece bir konuşma organı olarak değil de « insan dili » olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder (G. Yavuz Demir- www.felsefekibi.com). Adalı da dili insan topluluklarının anlaşma ve bildirişme aracı olarak tanımlamaktadır (1982, S.14).

- Wittgenstein dili bir labirent, anlamlar labirenti olarak tanımlamış (G. Yavuz Demir- www.felsefekibi.com) dil ve insan varlığı arasındaki ilişkininse insanın hem dile sahip olması hem de dil tarafından “kuşatılmış“ olmasıyla karakterize olduğunu belirtmiştir (www.felsefekibi.com).

- Platon Kratylos (1972, s.274) adlı yapıtında dili „kendi özel düşüncelerini sesin yardımıyla, özne ve yüklemeler yardımıyla anlaşılabilir duruma getirmek“ olarak tanımlamış ve düşünme ile konuşma eylemlerinin aynı şey olduklarına dikkat çekmiştir.

- Aksan dili “düşünce, duygu ve isteklerin bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan çok yönlü çok gelişmiş bir dizge olarak tanımlamıştır (1995, s. 55).

- Heidegger dili “insan varlığının temeli insanı insan kılan şey, varlığın kendisi aracılığıyla ışıdığı şey olarak adlandırmış, “Hümanizm üzerine” adlı denemesinde de dili varlığın evi olarak betimlemiştir (Görener. Palmer 2002)

- Humboldt dile çok farklı yaklaşmış ve insan ancak dille insan olur ama dili keşfetmek için de önce insanın olması gerekir demiştir (Humboldt 1836).

Her araştırma sonucunda elde edilen ortak veri ise, dilin doğal bir anlaşma aracı ve insana özgü olduğu, ancak davranışla dışarıya yansıdığı, sosyal bir kurum ve kültürün aynası olduğu, düşüncenin ve duyguların sesi olduğu ve kurallar dizgesinden meydana geldiğidir.

Aksan dilin ilk konuşmayla doğmuş olabileceğine ve sonra bunun simgesel göstergesi olan yazının kullanılmış olabileceğine dikkat çekmektedir (1995, S. 95). Başkan ise bunu anlamının çözümünün çocuk dili üzerinde araştırmalarda olduğunu vurgulamıştır (1968, s. 143). Bu ve bunun gibi dile yönelik, dilin doğuşuna yönelik birçok araştırmalar yapılmıştır. Herakleitos, Demokritos, Varro, Donatus, bunlardan sadece birkaçıdır. Herakleitos örneğinin dili anlamak demek evreni anlamak demektir ifadesiyle günümüzde de halen bazı dilbilimciler tarafından savunulan evrenin anlaşılmasının dilin anlaşılmasıyla paralellik göstermesi anlayışına ışık tutmuştur (Zıllıoğlu 1993, S. 123). Dilin doğuşu gibi türeyişine yönelik de birçok açıklamalarda bulunulmuş ve geliştirilen kuramlarla dilin ilk kullanım şekilleri aydınlatılmaya çalışılmıştır. Konumuza bağlantı oluşturacak sözkonusu kuramlardan bazıları yansıtma, ünlem iş, beden dili ve toplumsal denetim kuramı olarak sıralanabilir. Bunlardan yansıtma kuramı her ne kadar Sokrat ve Platon gibi bazı felsefeciler tarafından eleştirilse de insanın doğadaki sesleri taklit etmesi sonucunda konuşmaya başlamasını savunmaktadır. Demokritos tarafından ileri sürülen ünlem kuramıysa insanın daha çok duygusal yapısıyla coşkularıyla ilgilenmiş ve dili insanın bu duygu ve coşkularını bilinçsizce sesler çıkararak gelişen anlatım biçimi olarak değerlendirmiştir. Çıkarılan bu seslerin gelişerek dilin olduğu şeklinde düşünülen bu yapının diğer temsilcileri ise Vico ve Rousseau'dur. Her ne kadar yansıtma kuramından farklı gibi görünse de her iki kuram seslerin gelişimi sonucunda bir dilin olduğu ifadesinde birleşmektedir (<http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#272,20,4>). Dilin Türeyişiyile İlgili Kuramlar). Bu görüşe karşı çıkan Herder ise "Rousseau'nun söylediğini hayvanlar da yapıyor; ama konuşamıyorlar" ifadesiyle çürütmüştür. ([http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#274,22,Slayt 22](http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#274,22,Slayt22)) Çünkü Herder'e göre dil bir düşüncenin ürünüdür ve düşünme sadece insanlara özgü bir davranış biçimi olduğu için dil de sadece insanlara özgü bir yapıdır, bir etkinliktir, bir yetenektir. Ayrıca Herder hayvanların verdiği tepkilerin içgüdüsel, insanların ise düşünceden kaynaklı olduğu için konuşmanın da ünlemlerden doğduğu anlayışının kesinlikle kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Diğer bir kuram olan iş kuramı ise konuşmanın temelini oluşturan şeyin insanların birlikte iş yaparken çıkardıkları sesler olduğunu savunmaktadır

([http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#275,23,Slayt 23](http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#275,23,Slayt23)). Diğer bir kuram ise Beden Dili Kuramıdır. Bu kurama göre konuşma insanların beden hareketleri ile çıkardıkları seslerin paralel işlemesiyle doğmuştur

([http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#276,24,Slayt 24](http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#276,24,Slayt24)).

Günümüzde de biyolojik engeller dışında insanlar konuşma esnasında bilinçli ya da bilinçdışı beden dillerini sözcüklerini destekler nitelikte kullanmaktadırlar. Taşer

kuramın savunucusu olan Paget'in "İnsanı, konuşmaya iten temel nedenin, ellerini sürekli avda ve ekim-dikimde kullanacağı araçları yapmakta kullanırken düşüncelerini anlatacak başka yöntemler bulmak, sözgelimi, dil ve dudaklarından yararlanmak zorunda kalması" olarak vermiştir (Taşer, 1987, s.32). Son olarak da toplumsal denetim kuramı vardır ki bu kuram diğerlerinden farklı olarak toplumsal bir yapı içerisinde işlemektedir (<http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#278,26,Slayt> 26). Çünkü bu kurama göre konuşma, insanın coşkusal deneylerinden, rastgele eyleminden doğmuştur; bu eylem, simgesel bir yoldan, başka bireylerin davranışlarını denetim altına almak, kendi kişisel istekleriyle gereksinimlerini doyurmak amacına yöneliktir (Weaver ve Ness, 1957). Bu beş kurama bakıldığında dördünün bilinçli olarak ya da bilinçsizce çıkarılan sesler üzerine kurulu oldukları yani işitsel dünyayla paralellik taşıdıkları görülmektedir. Hatta Vico ve Rousseau'nun görüşlerine bakılırsa dilin ilk çıkışını sağlayan ve ilk düşünmeyi tetikleyen, hareketlendiren şeyin görsellik değil baskın olarak işlenen işitsellik olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu işitsellikten hareketle duyguların ve coşkuların anlamlaştığıdır ve bu anlamlaşmanın ancak Herder'in belirttiği üzere sadece insana özgü olan düşünme yetisiyle değerlendirilmiştir. İnsana özgü olan bu yetiye yönelik geliştirilen kuramlar günümüze kadar önemini yitirmemiştir. Bunun nedenlerinden biri olarak dildeki değişimin düşüncedeki değişimi de beraberinde getirmesi verilebilir. Descartes "düşünüyorum öyleyse varım" diyerek düşünen bir varlık olan bireyin aslında varoluş sürecini düşünerek yaşadığını yansıtan çok önemli bir örnektir. Diğer taraftan Plato düşünme ve konuşma eylemlerinin aynı şey olduklarını ileri sürerek bu iki eylemin birbirine ivme uyguladığını vurgulamaktadır ve yine başka bir araştırma konusu olan dilin mi düşünceyi yoksa düşüncenin mi dili doğurduğu konusunun bugüne kadar gelmesine neden olmuştur (<http://www.aof.anadolu.edu.tr/kitap/IOLTP/2272/unite03.pdf>). Ancak kesin olan şey dil olmadan düşüncenin olmayacağı hatta gelişemeyeceği düşüncenin de dili yaratan bir gerçek olduğudur. Bazen bir şeyi görür ancak adı aklımıza gelmediği için o şeyi anlatamayız ya da kelime aklımıza gelir ilgili imgesi gelmediği için o kelimeye ilişkin yorum yapamayız yani o kelimeye yönelik herhangi bir düşüncede bulunamayız. Bu kadar önemli bir yetiyi biçimlendiren, yapılandıran şeyse her insanın ait olduğu ve yaşam biçimini oluşturan kültürüdür. Uygur; kültür, insanın ortaya koyduğu, içinde insanın var olduğu tüm gerçekliktir, öyleyse kültür deyimiyle insan dünyasını taşıyan, yani varlığının görüldüğü her şey anlaşılabilir der (Uygur, 1996, S.17). Bu durumda karşımıza insan varlığını gösteren iki öge çıkmaktadır. Bunlar insanın içinde yaşamış olduğu toplumun yaşam biçimini kanıtlayan kültürü ve insanın kendi birey olarak yaşam biçimini doğuran düşünme özelliğidir. Buradan gerek bu her iki öge olsun gerekse insanın sahip olduğu düşünce yetisi ve algılama gücü olsun, onun sınırsız yapıdaki dilsel dünyasının oluşumunda önemli rol oynadığı görülmektedir. İlk olarak seslerle işitselliğin önemi sonrasında düşünme yetisinin ve kültürel yapının işlevi aslında insanın zengin ve sürekli işlenebilir bir sisteme sahip olduğunu göstermektedir. Yazının devamında gerek konuşmaya gerekse düşünmeye ve kültürel yapıya yönelik verilen söz konusu bilgilerin

yanında, felsefi ve dilbilimsel görüşler ve dilin iletişimsel yapısı eşliğinde görmeden resmedilmemiş bir dünya ile düşünme, konuşma vb. yetileriyle dilsel dünyanın oluşumuna açıklık getirilmeye devam edilmiştir.

DİL VE ANLAM SORUNU VE BU KURAMLARA OLAN YAKLAŞIMLAR

Daha önce vermiş olduğumuz dile yönelik tanımlara baktığımızda dilin iki farklı şekilde tanımlandığı dikkat çekmektedir. Bir, görünür ikincisi ise görünürsüz haliyle ya da buna “Formal” olarak adlandırılan göstergeler sistemi bir de “Funktional” olarak adlandırılan iletişim sürecini yansıtan işlevler sistemi denilebilir (Grünberg 1970). Ancak her iki süreçte de kaçınılmaz olan “anlam” dır. Çünkü bilindiği üzere görünür olan ve işlevselleşmiş şey anlamlandırılmış şeydir. Bu durumda dilsel davranış ve anlam paralelliği araştırılması kaçınılmaz olan diğer bir konudur. Bu konuyla ilgili araştırmalar özellikle 50’li yıllarda dilin iletişim aracı olarak değerlendirilmesi sürecinde ivme kazanmıştır. Wittgenstein’in dilin kullanım yönüne dikkat çekmesi ve dili bir insan davranışı olarak incelemenin önemini vurgulaması, dilsel davranışı yöneten kuralların ne olduğu konusunu araştırması, arkasından Austin ve Searle gibi davranış bilimcilerin bu kuralları çözümlenmeye çalışması ve anlamlandırması, Bloomfield’in, Morris’in ya da Osgood’un davranışa yönelik olarak dile kendine özgü bir yapı olarak açıklama getirmeleri bu ivmede katkı sağlayan araştırmalardan sadece birkaçıdır. (Alston 1965, Denkel 1984). Diğer tartışılan bir konu ise dilsel davranışla paralel işleyen ve görünürlükte rol oynayan “anlam” biriminin ne olduğu konusudur. Bununla ilgili de farklı teoremler geliştirilmiş ve bazıları anlamın sözcük, bazıları ise cümle olduğunu iddia etmişlerdir ki bunları sözcük bazında değerlendirenlere Platon ve J. Locke, cümle olarak değerlendirilenlere de Russel ve Wittgenstein örnek verilebilir. Ancak genel anlamda anlam sorunu felsefe tarihinde 4 ayrı kategoride incelenmiştir. Bunlar;

a) İdeci yaklaşım: J. Locke tarafından geliştirilen bu yaklaşım bir sözcüğün anlamını, o sözcüğün iletişim etkinliği sırasında taşıyıcısı olduğu “ide” olarak açıklamaktadır. Yani sözcükler idelerin yerini tutan anlamlı birimlerdir. Bu yaklaşım zihinci yaklaşım olarak da adlandırılmaktadır (www.felsefeekibi.com).

b) Göndergeci: Frege ve Russel bu görüşün savunucuları arasında olup, bu filozoflar bir önermenin anlamını, o önermenin doğruluk koşullarının bilgisi ya da göndermede bulunduğu olgu durumu olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşımda anlamın ölçütü “doğrulanabilirliktir” (www.felsefeekibi.com).

c) Davranışçı: Bu teoriye etki-tepki teorisi de denilmektedir. Bloomfield bu teorisinin savunucuları arasında yer alan filozoflardan biridir. Onlara göre bir cümlenin anlamı, o cümlenin dinleyicide uyandırdığı tepki ya da tepki eğilimiyle açıklanmaktadır. Bu teorisinin diğer bir önemli yanı ise dil ile insan davranışı arasındaki ilişkiyi vurgulamasıdır (www.felsefeekibi.com).

d) Pragmatik: Bu yaklaşım adını semiotiğin bir alt dalı olan pragmatikten almaktadır.

Bu yaklaşımın temsilcileri olan Austin, Searle ve Grice bir cümle sözcülemenin belirli kurallara dayalı bir davranış biçimi olduğunu ve o cümlenin anlamının, konuşucunun onu dile getirirken ilgili kurallarla belirlendiğini vurgulamakta, anlam sorunu ile iletişim ortamının özellikleri ve konuşmaya katılan tarafların davranışları arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir (www.felsefeekibi.com).

Bu dört yaklaşımda ide nesne ilişkisi görülmekte olup bu ilişki sürecinde belirleyici ögenin “anlam” olduğu dikkat çekmektedir. Anlamında gerek sözcüklerden gerekse cümlelerin dinleyicide uyandırdığı tepkiden çıkarılabileceği belirgindir. Bu tepkiler görsel olabilir, ünlem niteliğinde yani işitsel olabilir.

Bunların dışında anlama yönelik göndermelerde bulunan en önemli filozof Frege'dir. Frege bir cümlelerin göndergesini, o cümlelerin resmettiği nesne olarak tanımlamakta ve o cümlelerin anlamından ayırmaktadır. Ona göre bir cümlelerin anlamı, o cümlelerin göndermede bulunduğu nesneyi “sunuş kipidir” yani bireyde resmi olmayan bir şeyin anlamı olabilmektedir. Daha sonra Frege daha çok göndergeci bir yaklaşımı benimsemiş ve bir cümlelerin anlamını o cümlelerin göndermede bulunduğu olgu bağlamı olarak tanımlamıştır. Frege'den sonra diğer değinilmesi gereken Filozof ise Russeldir. Russel'in anlayışı cümlelerin dış dünyada var olan şeyler ile bire bir örtüştüğü biçiminde bir ideal dil varsayımına dayanmaktadır. Ona göre cümleler dış dünyadaki olguların tasarımlarıdır ve bir cümlelerin anlamı da onun göndermede bulunduğu olgu durumudur. Oysaki, içinde belirli betimlemelere yer verilmiş cümleler, çoğunlukla göndergeleri belirsiz kaldığından çeşitli paradokslara neden olabilmektedir. Bu nedenle Russel, belirli betimlemeleri elemeye yönelik bir çözümleme yöntemi kullanmayı önermiştir (FREGE, GOTTLÖB, http://en.wikisource.org/wiki/On_Sense_and_Reference). Bütün bu kuram ve anlayışlardan sonra gerek sözcük olsun gerekse cümledeki anlam gerek alıcı ve vericilerin rolü olsun gerekse de ortam bütün bunların işlevselliğini sağlayan şeyin bireyin algılama gücü ve düşünebilme yetisi olduğu görülmektedir. Çünkü değerlendirme, karşılaştırma, ölçütleme ve anlamlandırma bu yetiler sayesinde gerçekleşmektedir ki bu süreçte rol oynayan dil-söz, dil-anlam ve dil-düşünce ilişkisine değinmek yerinde olacaktır.

Brondal “dil sözün sonsuz bir çeşitlilikle gerçekleştirdiği salt soyut bir kendilik, bireylerin üstünde yer alan bir kural, temel türlerin oluşturduğu bir bütün” demiştir (Rıfat 1998, S. 32). Buradan dil ve ‘söz’ün karşılıklı işleyen birbirini tamamlayıcı nitelikteki iki yapı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü söz, sözcüklerle dile gelen bir anlamlar bütünüdür. Bir iletişim sürecinde bulunmasını sağladığı için de en basit haliyle bir araç olarak dille iç içe işlemektedir. Bir anlam birimi olan sözcüklerin bir araya gelmesiyle dile gelen ifade yani söz, alıcı tarafından anlaşılabilmesi için belirli bir mantıksal süreç gerektirir. Mantıksal süreçte bireyin bulunduğu işletim ise düşünme eylemi ile gerçekleşir. Özetle dil-anlam-söz-düşünce ve öncelikle algı, bireyin duyarlar dünyasındakilerinin

işlevselleştğini gösterir. Bu işlevselliği sağlayan şey ise zihindir. Zihin dış dünyadaki şeylerle ilgili bilgileri elde etmek için beyin ve sinir sistemini kullanır. Duyular yoluyla elde edilen şeyler, zihnin çalışması için hammadedir. Tıpkı bir bedenın büyümesi için belirli gıdalara ihtiyaç olduğu gibi zihin de, büyümek için dış dünyadan, evrenden alınan izlenimlere muhtaçtır. Bu izlenimleri elde etmede rol oynayan beyin ve sinir sisteminin işleyişine kısaca bir göz atalım. Canan beyni karmaşık bir organizma olarak tanımlamakta, beyindeki ve vücudun diğer kısımlarındaki milyonlarca nöronun birbiriyle ilişki kurarak oluşturduğu sinir sisteminin insanın hayatsal mekanizmalarını belirlediğini ve yürüttüğünü vurgulamaktadır. Basit bir elektrik devresini andıran bu işleyiş sürecinin sonucunda bireyin gerek duyuları gerekse algısı ve diğer her türlü sağlıklı işleyen yetileri hareketlenmektedir. Akımdaki en küçük bir kontak sistemi etkileyecek ve mekanizmanın doğal işleyişi hasar görecektir. Bu mekanizmaya bağlı işleyen yapılardan örneğın biri duyulardır. Canan, duyu algaçları arasında yer alan gözün örneğın, etrafımızdaki ışık saçan veya yansıtan cisimleri algılamamızı sağladığını ya da kulağın sesleri, deri algaçlarının dokunmayı sağladığını belirtmekte olup bu duyuların ağrı, ısı, susuzluk ve hatta moral durumu, sinirlilik, sevgi vb. gibi karmaşık duyguların değerlendirilmek üzere vücuda girip, beyine gönderildiği kapılar olduğunu vurgulamıştır.

(<http://www.baktabulum.com/biyoloji/149983-beyin-beynin-isleyisi-beynin-sirlari-beyin-haritasi.html>). Burada akla gelebilecek ilk soru açık olan bu kapılardan duyular yardımıyla algılamış olduğumuz şeyler aslında gerçekten var olan şey midir yoksa o kapıdan geçerken işleyen beyinsel mekanizma sonucunda algılayan kişinin zihinsel faaliyetleriyle var edilen şeyler midir? Ayrıca her algı kapısından geçen bir bilgi midir gibi sorular aklımıza gelebilir. Burada Platon'un iki farklı görüşüne değinmek yerinde olacaktır. İlk olarak Platon düşünce ile varlık arasında bir uygunluk varsa ve dil de düşünceyi yansıtıyorsa, dil ile varlık arasında bir uygunluğun olması doğaldır diyerek, doğru söz var olanı olduğu gibi söyleyen, yanlış söz de var olandan başka bir şey söyleyen sözdür demiştir yani her sözün mutlaka bir şey hakkında olduğunu herhangi bir şey üzerine söylenmeyen bir sözün olamayacağını vurgulamıştır. (Platon, Karasan 1988). Burada Platon'un düşünce ile varlık arasında kurduğu ilişkiyi söz ile varlık arasında kurduğu aslında 'söz'ü düşünce ile benzeştirdiği görülmektedir. İkincisi ise var olan şeyin yani 'söz'ün içerdiği bilgiyle alakalıdır. Platon, Kratylos'ta, her şey değişir, hiçbir şey olduğu gibi durmazsa bilgiden söz edilemez der. Hatta var olan bir bilgi sürekli değişirse de onun da bilgi niteliğinde olmayacağını ileri sürmektedir (440a-e). Bunun nedenini de” belli bir durumu olmayan şeyi bilecek hiçbir bilgi yoktur“ ifadesiyle anlatır (Güzel 2003). Düşünmenin algıdan hep daha üstün, hep daha doğru olduğunu vurgulayan Platon algının, duyuların insana sağladığı sanyken, düşünmenin insana sağladığı bilgidir (episteme) der. Yani, bilginin sınırı var olanlardır. Çünkü, Platon'a göre bilinebilir olanlar var olanlardır; varolmayanlar ise bilinemez (D. 477 a3, Güzel 2003). Var olmayan hakkında hiçbir biçimde bilgi ortaya konulamaz. Platon'a göre bunlar, yani doğru sanı ile bilgi, insanı doğruya yönelten şeylerdir (Menon. 99a). Sanı, görünüşe göre

düşünebilmemizi sağlayan yetidir (D. 477 e, Güzel 2003). Bilginin konusu var olanken, olanın kendisiyken, sanının hakkında olduğu şey görünümlerdir. Sanının kavradığıyla kesin bilginin kavradığı aynı şey olamaz. Sanı ne bilgidir ne bilgisizlik (D. 478 c, Güzel 2003). Bir dolu güzel şeye bakıp yalın güzelliği göremeyenin, bunu görenin ardından gidemeyenin; bir sürü doğru şeye bakıp doğruluğun kendisini göremeyenlerin herşey hakkında sanı vardır denir, ama bunların sanıların arkasındaki gerçeği göremezler (D479e, Güzel 2003). Bu görüşten hareketle aslında gerçek ve doğru bilgilerin duyularla değil düşünmeyle edinileceği çıkarılabilir. Vurgulanması gereken diğer önemli şeyse Platon insan uygun sorular sorarak, uygun yanıtlar vererek, uygun yanıtlar vermeyi sağlayarak, yani “doğurtma yöntemi” ile bilgiyi açığa çıkarır (Kuçuradi: 102-104) der. Platon’a göre bilgi ne algıdır ne doğru sanıdır ne de kanıtı dayanan doğru sanıdır (Thea. 210 b, Güzel 2003). Episteme bilgi anlamına gelmekle birlikte, gündelik yaşamdaki bilgi anlamıyla tam olarak örtüşmez buradaki bilgi anlamı özellikle Platon’dan gelen anlamı doğru bilgi anlamındadır. Platon, bilgi sorununu değerlendirirken, iki tür bilgiden söz eder; birincisi Doxa, yani yanlış ya da yanılsamalı bilgi, ki bunlar sanılardır ve kesin olmayan bilgilerdir, ikincisiyse Episteme, yani doğru bilgilerdir. Buna göre, doxa duyu organlarıyla algılanan dünya, episteme ise dünyanın akılla kavranılmasıdır. Doxalar, bir anlamda eğreti bilgiler olarak görülür. Çünkü gözlemlenen dünya (phainomena) sürekli bir akış ve değişkenlik halinde bulunduğu ve tikelliğinden, gerçek (ya da doğru) bilginin nesnesi olamaz. Bu bilginin, yani epistemenin nesnesi değişmeyen, genel ve tümel olandır. *Platon burada akıl ve duyum ayırımından hareketle, epistemelere ulaşmanın akıl ile olanaklı olduğunu belirtir.* Görünenlerin ötesindeki görünmeyen sabit gerçekliklere, gözlemlenen dünyanın değişkenliğinin ardındaki değişmeyen ideaların kesin bilgisine ancak akıl yoluyla ulaşılabilir. Epistemeler burada iki başlıkta ele alınır: bilimsel bilgi ve ussal bilgi. Birinciler, bağıntılarla ilgilidir; ikinciler ise ideayla. Bu anlamda, felsefe konumu epistemelerin, yani tümellerin bilgisinin temel kaynağı olarak belirmiş olmaktadır (<http://tr.wikipedia.org/wiki/Episteme>).

Bu bilgilerden hareketle öncelikle akıl yoluyla dünyanın kavranıldığı, herhangi bir varlığın doğru algılanma sürecinde aklın birinci planda olduğu, duyularla algılamada yanlışların olabileceği ve öncelikli olarak ister sağlıklı birey olsun isterse duyularından biri sağlıksız olan bireyler olsun akıllarıyla hareket ettikleri sürece ve doğrular değişmeyen bilgiler olduğu sürece herhangi bir bilinmeyi etrafındaki doğru bilgiler kapsamında doğru bilinen konumuna getirebilir denilebilir. Yani her türlü kültürel ve düşüncel yapıların harmanı, doğru bağıntıları kurabilmek kişiyi bu doğru yapıya götürecektir. Tek fark algılanan dünyanın niteliği olacaktır. Bir birey her ne kadar sağlıklı olursa olsun nasıl ki eğreti bilgiler edinebiliyorsa duyuları açısından sağlıksız ancak akıl sağlığı olan her insan da akıl yoluyla bilimsel, ussal her türlü doğru bilgiye ulaşabilecektir. Gerek Platon’un gerekse diğer birçok felsefecinin, insanın aklına ve mantığın işleyişine ve doğru bilginin edinimine yönelik ileri sürdükleri teorilerin temelinde yatan diğer bir yapı ise geliştirmiş oldukları kategorilerdir. Kategori mantığın temel bir kavramı olmakla birlikte

ontoloji ve metafizikte de varlığın temel özellikleri olarak tanımlanmaktadır. Platon, Aristoteles, Immanuel Kant, Pierce vb. birçok felsefeci kategori kavramını irdelemişlerdir. Aristoteles kategori kavramını 10'a ayırmış olup bunları Substanz yani madde (bir insan, at), miktar, nitelik (iki, üç metre uzunluğunda), kalite nicelik (beyaz, dilbilgisel), ilişki (bir çift, yarın, daha büyük), nerede (pazarda, lisede), ne zaman (dün, geçen sene), konum, durum, yer (yatıyor, oturuyor), sahip olmak (silahlı), eylem (kesiyor, yanıyor), acı (kesildi, yandı) olarak sıralamıştır. İlk kategori olan maddeyi tek başına ve sürekli var olabilmesi nedeniyle diğerlerinden farklı tutmuştur. Oysa diğer unsurlar madde ile sürekli olabilmektedir ([http://de.wikipedia.org/wiki/Kategorie_\(Philosophie\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Kategorie_(Philosophie))). Örneğin Sokrates sakalsız da vardır ancak sakal tek başına geçicidir Sokratesle var olmaktadır. Aristoteles insanın değişmeyen niteliklerinin taşıyıcısı ve insanın düşüncesinin ürünü olan tözü kendi içinde tekrar iki gruba ayırmıştır. Birinci olarak bireyin kendisi yani Sokrates ikinci olarakda bireyin doğasını vermektedir. Kant ise 12 farklı kategori belirlemiştir. Bu kategorilerin a priori ve doğrudan işleyen yapılar olduğunu belirten Kant bunların algının ve yargının bir aracı olduğunu vurgulamıştır. Bu kapsamda sadece uygulamada etkin oldukları ve herhangi bir geçerlilikleri bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sadece deneyime değil akla bağlıdır, dolaysız yapıları nedeniyle de göstergelere (işarete) bağlı değildir. Kant'ın epistemolojik (erkenntnistheoretisch) amacı kararların uygulama koşullarına yönelik bilgi sağlamaktır. Bu bilgiler olmadan birçok yargılara varılabilir ancak bunlar bu durumda bir sistematik doktrin olarak tanımlanabilir. Kant böylelikle bilimin tamamen analitik düşünme yapısını eleştirmekte ve senteze dayalı bir düşünmenin önemini vurgulamaya çalışmaktadır. Kant bu geçerliliği, uygulama koşulunu Transzendentalsubjekt olarak tanımlanan aşkın özne ile ortaya koymaktadır ki bu özne sentezlenen üçüncü tarafların bir saf yansımasıdır. Kant'ın burada cevaplamaya çalıştığı şey akıl gibi bir yetiye sahip olan insanın analiz değil de sentezinin oluşturabileceğidir (Carl 1992).

Bu sentezi oluşturmaya çalışan Kant'ın hareket noktası ise saf aklın eleştirisi ile başlamaktadır. Kant saf aklın 12 kategorisinin olduğunu ve bu kategorilerin anlayışa yönelik kavramlar olduğunu ancak bunların yine de şeylerin içerdiği gerçek varlığın ifadesi olmadıklarını da vurgulamıştır. Böylece geleneksel ontolojik bakış açısı epistemolojik bir bakış açısına dönüşmektedir. Miktar (nicelik) kalite (nitelik), ilişki ve tarz kategorileri oluştuktan sonra bunlar aklın 4 temel yargı işlevi olarak görülmektedir. Örneğin miktar bir yargı işlevi olarak bütünlüğü, çokluğu, birliği kapsamakta olup ilişki ise etki ve nedeni kapsamaktadır (Eisler 1989).

Kant'a göre sınıflandırmayı gösteren tablo aşağıdaki gibidir.

Nicelik (Quantität)	Nitelik (Qualität)	İlişki (Relation)	Modalite (Modalität)
Einheit (BİRLİK)	Realität (GERÇEKLİK)	Substanz und Akzidenz (TÖZ İLE SIFAT)	Möglichkeit (OLASILIK)
Vielheit (ÇOKLUK)	Negation (OLUMSUZLAMA)	Ursache und Wirkung (NEDEN VE SONUÇ)	Dasein (VAROLUŞ)
Allheit (TÜMLÜK)	Limitation (SINIRLAMA)	Wechselwirkung (ETKİLEŞİM)	Notwendigkeit (ZORUNLULUK)

Bu çizelgede yer alan kategoriler keyfi bağımsız bir yapı içerisinde değil geriye dönük belirli fizik kuralları üzerine yapılandırılmıştır. Gerçek olan Kant'ın bu kategorileri yargı işlevine sahip mantık formlarına bağladığıdır. Bu formlar üzerine kurulu olduğudur.

Bu tablodan insanın öncelikle 4 temel kategoriden hareketle zaten belirli bir göstergeye yönelik fikir sahibi olacağı çıkarılabilir. Her bir kategorinin alt kategorileri ise o göstergeye ilişkin daha ayrıntılı bilgilerin edinilmesine olanak sağlamaktadır. Yani bu kategorilerle elde edilecek veriler ilk etapta duyularla algılanmıştır ancak bu kategorilerle anlamlaşmıştır. Yani ilk algı süreci aslında anlamsız bir süreç olduğundan bu süreçten ziyade anlamlaştığı süreç önem taşımaktadır. Kaldı ki Platon'un da belirtmiş olduğu üzere algı yoluyla edinilmiş “şeyler”in gerçeklik payları da yine bu kategorilerle netlik kazanmaktadır. Bu kategoriler, deneyimi mümkün kılan kategoriler olmakla birlikte insanı doğru bilgiye yönelten kategorilerdir aynı zamanda (Eisler 1989). Ayrıca Kant bilginin bilgi olabilmesi için hem deneyin - duyarlılığın - hem de aklın birlikte çalışması gerektiğinin altını çizmektedir. Kant, kesin, genelgeçer, tümel, her zaman her yerde geçerli olan bilgiyi ortaya koymaya çalışmaktadır. Duyu bilgisinin, bilgi olabilmesi için iki formu olduğunu vurgulayan Kant bunları zaman ve mekan olarak tanımlar. Bu formların a priori olarak bulunduğunu ve bilginin bilgi olabilmesi için hem a priori hem de bireşimci - sentetik - olması zorunluluğunu belirtir ki genelgeçer olabilsin der.

(http://www.odevarsivi.com/dosya.asp?islem=gor&dosya_no=155010, Eisler 1989). Kant'ın belirtmiş olduğu düşün sisteminde rol oynayan ve bilgi türlerinin öğretisi niteliğinde olan kategorileri farklı bir açıdan ele alan ünlü göstergebilimci Peirce ise bu öğretilerle ilgili olarak bir kuram geliştirmiştir. Kuramın temelini kendi göstergebilim kuramını oluşturan yapı ve varlığın yansıma biçimi oluşturmaktadır. Göstergebilimciden ziyade aslında bir mantıkçı olan Peirce insanoğlunun bilgiye sahip olduğunu ve „işaret“ in birey ile gerçeği birleştirdiğini vurgulamıştır. Çünkü işaret onun için sadece bir söz ya da sözcükle sınırlı değil her türlü davranım biçimi, çizimler, sayısal göstergeler, temsili resim

gibi ibarelerin hepsini kapsamaktır. Belirtilmek istenen herşeyin işarete ihtiyacı olduğu özetle düşüncenin işaretlerden oluştuğudur (Peirce 2002). Şimdi aklımıza bu işaretlerin duyular aracılığıyla öncelikli olarak algılandığı ve bunun için bir görme gerektiği gibi sorular gelebilir. İşte Peirce bu taban üzerine yukarıda sözünü ettiğimiz kuramı kurmuş ve bu kuram ile yalnızca iletişimsel davranışları değil, anlam, gerçeklik, bilgi ve bunlarla ilgili bütün değerleri tartışır hale getirmiştir. Peirce'in kavrayış düşüncesinin merkezinde, “semiotik” (imbilime ait) ya da işaretler (gösterge) kuramı bulunmaktadır. Ona göre bir işaret kendisinden bağımsız bir nesneyi göstermek için kullanılan herhangi bir şeydir ve “Üçgen” sözcüğü, bir geometrik şekli ifade eden ve gösterilen bir işarettir. Peirce, bu işaretin kullanıldığı durumun betimlemesinde üç ayırım yapmıştır: 1) işaretin kendisi, 2) işaretin nesnesi, 3) işaretin “yorumu” (<http://www.felsefekibi.com/site/default.asp?PG=1768>, Peirce 1986, S. 375). Burada zihinsel süreç yorumlama aşamasında ve işaretin kullanıldığı duruma göre uyarlanmasında karşımıza çıkmaktadır. Algı göstereni görmek veya duymak gibi süreçlerde işlemektedir. Yani aslında algılanma sürecinde işaret halen kavranılmıŝ değildir sonraki aşamalar bu kavramayı gerçekleştirir. Yani gösterge özetle birbiriyle ilişki içerisinde olan üç basamaklı bir yapı olarak gösterilmektedir. Bu basamaklar gösterge, nesne ve yorumlayıcıdır ki bunlar Peirce için insanın bütün düşünme yapısını oluşturan ve evrensel kategoriler arasında yer alan birincil (Ersttheit), ikincil (Zweitheit) ve üçüncül (Drittheit) dür (Peirce 2002, S. 200-201). Birincil kategoride Peirce bir şeyin kendi içinde başka bir şeyle ilişki kurmadan başka bir şeye referans olmadan kendi varlığı içinde sadece bir olasılık olarak var olan yapıların yer aldığını söyler: “kırmızı, acı, bıktırıcı, sert, yürek parçalayıcı, soylu gibi fenomen niteliklerini kapsar...” (<http://www.felsefekibi.com/site/default.asp?PG=1768>) Peirce'in ikinci kategorisi, fenomenal deneyimin kaba edimselliğini kapsar; bunda nitelikler genel, bazen belirsiz ve gizil iken, olgular tikel, belirli ve edimseldir. Üçüncü kategori, üçüncülük kategorisi, nitelik ve edimsellikten farklı olarak, yalnızca edimsel değil, ayrıca tüm olanaklı şeyleri ifade etmektedir (<http://www.felsefekibi.com/site/default.asp?PG=1768>) Örneğin bir kapı açılmak için vardır ya da masa birşeyi üzerine koymak için gerekli bir alandır. Kant'ın kategorileri ile Peirce'in kategorileri arasında paralellik kurmaya çalıştığımızda olasılık=birincillik, malumat=ikincillik ve gereklilik=üçüncüllük gibi bir eşleştirme çıkmaktadır karşımıza. Aynı şekilde kalite (Qualität), gerçek (Tatsache) ve davranış (Verhalten) ve kural (Gesetz) kavramları ile var olan kavram (Gegenstand), ilişki (Relation) ve Repräsentation (temsil) kavramları arasında da bu tarz bir eşleştirme yapılabilinmektedir. Bakıldığında her kavramın kendi için farklı olduğu ancak birbirlerinden de ayrılamaz nitelikte oldukları görülmektedir. Her biri her düşünce de yer almakta ancak çok uzun bir süreçte netlik kazanmaktadırlar. Bu nedenle Peirce bu kategorilere her zaman farklı yaklaşımlarda bulunmuştur. Ancak belirgin olan şey Peirce'de de görüldüğü üzere bir kavramın ilişkilendirildiği, kullanıldığı ortamın tespiti ve işlevsel niteliği esas alınarak anlaşılma sürecine geçilmesidir. Bu tespitler bazen algılama sürecinde gerçekleşirken bazen de yordama

sürecinde gerçekleşmektedir (<http://iasl.uni-muenchen.de/discuss/lisforen/wolf.html>). Platon, Kant ya da diğer felsefecilerin konuyla ilgili betimlerine bakıldığında dil, zihin, düşünce, beyin, bilişsellik ve algı gibi kavramların sürekli kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımlara bakıldığında herbirinin ortak işlediği tek başına işleyen bir ögenin olmadığı anlaşılmaktadır. Antik Çağ'da Herakleitos'tan itibaren günümüze kadar birçok filozofun bu ilişkiyi tasvir etme çabası içinde olduğu görülmektedir. Descartes gibi bazı filozoflar dil kullanma becerisini, düşünebilmenin zorunlu koşulu olarak görüp böylece konuşma yeteneğini, düşünebilmenin koşulu ve belirtkesi olarak yorumlarken

(<http://www.muratsweb.com/dilbilim/index.php?topic=194.0>) diğer araştırma yapan bilimciler arasında yer alan Sapir-Whorf bir insanın kendi dilinde belirli bir düşünce yapısının olduğunu ve bu insanın başka bir insanın dilini hiçbir zaman tam anlamıyla anlayamayacağını bir insanın dünya görüşünün, o insanın konuştuğu kelimeleri ve gramerini de etkilediğini belirtmektedir (http://tr.wikipedia.org/wiki/Sapir-Whorf_Hipotezi) Wittgenstein'in ise düşüncesinin merkezinde dilin kapsamını ve sınırlarını belirleme problemi olduğu söylenebilir. Ona göre, dili kullanma, dili anlama, insanı farklı kılan ve onun yaşam biçimini oluşturan tek dokudur. Bu bağlamda Wittgenstein dilin dünyayla olan ilişkisine ve dilin düşünceyle olan ilişkisine açıklık getirmeye çalışmış, temel eseri olan Tractatus'ta dilin fonksiyonunu nasıl gerçekleştirdiğini belirlemeyi ve dilin sınırlarını ortaya koyacak bir teori geliştirmeyi amaçlamıştır. Wittgenstein dil düşüncüyü ifade eder fikrinden hareketle düşüncenin sınırlarını belirleyen unsurun da dil olduğuna dikkat çekmek istemiştir (<http://www.msxlabs.org/forum/felsefe-ww/11228-ludwig-wittgenstein-ludwig-wittgenstein-kimdir-ludwig-wittgenstein-hakkında.html>). Onun bu anlayışı Kant'ın "Kritik der Reinen Vernunft"un dille ilgili olan versiyonuyla paralellik taşımaktadır. Tractatus'un iki temel tezi ya da öğretisi vardır: Bunlardan pozitif olan ve dilin dünyayı resmederek, onu temsil ettiğini öne süren birincisine göre, olgusal dilin önermeleri dış dünyayı, olguları resmeder, mantığın önermeleri ise totolojilerdir. Wittgenstein'in, her tümcenin mümkün bir durumun, var olan bir olgunun resmi olduğunu öne süren söz konusu dil ve anlam görüşüne göre, tümce ya da önermeler, son çözümlemede basit nesne ya da şeylere gönderimde bulunmak durumunda olan isimlerin bir birleşimidir. Gerçeklikle dil ya da düşünce arasındaki bu resmetme ilişkisinin mümkün olabilmesi için, onların ortak bir mantıksal form ya da yapıyı paylaşmaları gerekir. Bununla birlikte, bu mantıksal form dünyada bulunmaz; bulunmadığı için de, dilde resmedilemez. Aynı şekilde, ahlaki değerler ve benin dünya ile olan ilişkisi de, dış dünyadaki olgular arasında bulunmadığı için, bunların da resmedilebilmeleri söz konusu olamaz. Wittgenstein bu görüşüyle metafiziksel problemlerin tartışılmasına yol açmıştır. Wittgenstein'in ikinci dönem felsefe anlayışı kullanımsal bir anlam teorisi geliştirirken, dilin değişmez ve temel bir özü olduğu, bu özün dünyanın temsiliyle belirlendiği ve dildeki sözcüklerin salt adlandırma işlevi gördüğü görüşünü tümünden reddeder. Yani Wittgenstein bu dönemde dilin özyapısı üzerine açık, belirgin, soyut ilkeler getirmek yerine, dile doğal bir insan fenomeni, çevremizde olup biten bir şey, karmaşık insan faaliyetlerinin

oluşturduğu bir bütün olarak yaklaşmıştır. Bu dil anlayışının önemli bir özelliği, onun dili özünde toplumsal bir fenomen, ancak birden fazla insanın benimsediği kuralların varlığıyla işleyebilen bir fenomen olarak görmesinden kaynaklanmaktadır denilebilir. Wittgenstein, bu dönemde dili, insan tarafından kullanılan bir alet olarak görür. Bir ifadenin anlamı, o ifadenin mümkün kullanışlarının bir toplamıdır. Bu da anlamı, insan faaliyetlerine ve sonunda da yaşam biçimleri bütünlerine bağlar. Dille ilgili olarak resim benzetmesinden alet benzetmesine geçiş, Wittgenstein’ın iki dil görüşü arasındaki en önemli farktır. Wittgenstein, bu ikinci dil görüşünde, dilin kullanılmasını aynı zamanda oyun oynamaya benzetir. Tüm oyunlar kurallar tarafından yönetilen faaliyetler, yapıp-etmeler olduklarına göre, amaçlı bir faaliyet olan dil, uzlaşım ve değişken kuralların yönettiği öğelerle yürütülür (<http://www.msxllabs.org/forum/felsefe-ww/11228-ludwig-wittgenstein-ludwig-wittgenstein-kimdir-ludwig-wittgenstein-hakkında.html>). İkinci döneminde ayrıca felsefenin niteliğine yönelik açıklamalarda bulunan Wittgenstein insanı yalnızca sürükleyen şeyin, onun sözcüklerin bir oyunda nasıl kullanıldıklarına bakarak, aynı sözcüklerin başka bir oyunda da aynı şekilde kullanılacağını düşünmesinden kaynaklanır demektedir. “O, birinci oyunun kurallarının ikinci oyunda da aynen geçerli olduğunu düşünür ve böylelikle de çıkmaza girer. Böyle bir insan kafası karışmış olan biridir. Kafası karışmış olan kişi, benim bir dükkanda çevreme bakıp, ‘bu, bir bisiklet; bu, bir televizyon; bu, bir ekmek kıvartıcısı’ dediğimle, kendi içime yönelerek ‘sol dizimde bir ağrı, içimde bir fincan çay içme, bir de bugünün Pazar günü olması isteği var’ dediğim zaman, benzer bir iş yaptığımı sanır. Oysa, bunlar tamamıyla farklı iki işlemdir”. Kendimize ilişkin betimlemelerde yapılan, kendi içimizde bulduğumuz şeyleri sıralamak değildir. Bu konuda açıklığa varmanın yolu, Wittgenstein’e göre, dili doğal çerçevesi içinde ele almak ve insanların bir şeyler söyledikleri zaman, içinde buldukları durumları, bunların söylenmesine eşlik eden davranışları hesaba katmaktır. <http://www.msxllabs.org/forum/felsefe-ww/11228-ludwig-wittgenstein-ludwig-wittgenstein-kimdir-ludwig-wittgenstein-hakkında.html>. Wittgenstein’ın kuramından anlaşılan; dili kullanan bir kişi bu ister sağlıklı isterse duyuşsal yetileri eksik olsun kullanımını kurallarına uygun ve doğal kapsamı içerisinde durumsal paralelliğiyle birlikte oynadığı taktirde bu “eksik yeti”nin kaybolacağıdır.

Felsefi açıdan genel bir değerlendirme yaptığımız dil-düşünce ilişkisi; zihinsel süreç, sentezleme, sorgulama bilişsellik gibi süreçlerin ve kategorilerin iletişim sürecinde işleyişi ve bunu amacımız olan imgesel dünyanın eksikliğini tamamlayıcı yapıda neyin olabileceği konusuna uyarlayabilmemiz açısından iletişim etkinliğine de kısaca değinmek yerinde olacaktır.

FELSEFİ VE DİLBİLİMSEL GÖRÜŞLER EŞLİĞİNDE GÖRME ENGELLİLERİN DİLSEL DÜNYASI

Bütün bu teorik bilgilendirme sonucunda kuramcılarının, felsefecilerin görüşlerine paralel olarak duyulardan birinin eksik olduğu durumlarda karşıdakiyle iletişim kurma süreçlerinin işleyişine bir göz atalım.

İletişim kısaca göstergeler ya da semboller aracılığıyla kurulan karşılıklı anlaşma ve bilgi aktarımıdır. Eco'nun ya da Lasswel'in söylemlerinden bu süreçte bildirinin semboller ya da göstergelerle bir kanal üzerinden alıcıya transfer edildiği çıkarılmaktadır. Bu bildiriler amacın ifadelere dönüşmüş halidir. Gönderici ile alıcı arasında gerçekleşen bildiri transferinde önemli olan gönderici tarafından anlatılmak istenenin aynı istenildiği şekilde alıcı tarafından alınıp değerlendirilmesidir. Bu süreçte sözel aktarımların paralelinde anlamın doğru aktarılmasını sağlayıcı doğal eylemler bulunmaktadır. Bu eylemler dilsel davranışlar olarak tanımlanmakta olup çalışmamızın ilk başında vermiş olduğumuz Austin ve Searle'yi hatırlatmaktadır. Belirtmiş olduğumuz kategorilere baktığımızda bunların sadece bedensel değil bir ses tonu ya da sözcüklerin vurgusuna yönelik davranışlar olduğunu ve bunların dışında da gelişen her türlü dilsel davranışın anlamla paralel işlediğini yani anlamın gerek dil dışı gerekse de dilsel davranışların dışı yansımasıyla bir içerik kazandığını görebiliriz. Burada dilsel olan göz dışındaki diğer duyularla hareketlenirken dil dışı göstergeler bütün duyularla hareketlenmektedir. Bu durumda dilsel davranışlarda Locke'nın da belirtmiş olduğu gibi duyuların hepsi aktif durumda olmadığı için iletişim etkinliğini taşıyan ideler aslında bir nevi kılavuz niteliğindedir. Diğer taraftan etki-tepki sürecinde anlamın alıcıda içerikselleştiği anda veya cümlenin dinleyicide uyandırdığı tepkinin niceliğinin anlaşılabilmesi için görsellik önem taşımaktadır. Ancak diğer eksik duyularla hareketlenen iletişim ise Pragmatik süreçtir ki bu süreçte Austin ve Searle'nin kuramlarından hareket edilecek olunursa cümlenin anlamının konuşmacının cümleyi dile getiriş şekliyle olan bağlantısı dikkat çekmektedir.

Diğer açıdan Frege bir cümlenin göndergesinin o cümlenin resmettiği nesne olarak tanımlamış ve o cümlenin anlamından ayırmıştı. Ona göre bir cümlenin anlamı, o cümlenin göndermede bulunduğu nesneyi sunan bir kipti. Buradan hareketle resmetme durumunda olmayan bir iletişim partnerinin hareket noktasını sunuş kipi oluşturmaktadır denilebilir. Russel ise aktarılan cümlelerin dış dünyada var olan şeyler ile bire bir örtüştüğünü aslında cümlelerin dış dünyadaki olguların tasarımı olduğunu belirtmiştir ki buradan dış dünya ile iletişim içerisinde olan her iletişim adayının olguları anlamlandırma sürecinde herhangi bir sıkıntı yaşamayacağı yönünde bir çıkarımda bulunulabilir. Çünkü görme duyusu yerinde olup dış dünya ile çok fazla iletişim içerisinde olmayan bir kişiyle görme duyusu olmayıp dış dünya ile yoğun bir iletişim içerisinde olan bir kişinin anlamlandırma süreçleri bu görüşten hareketle paralellik taşıyacaktır.

Diğer taraftan tartışmaya gerek olmayan bir konu ise bütün bu sürecin işlevselliğini sağlayan şeyin düşünme olduğudur. Descartes'in de belirtmiş olduğu üzere konuşma yeteneği, düşünebilmenin koşulu ve belirtkesidir. Yani düşünemeyen bir kişi her türlü duyusu sağlıklı işlese bile işlevsel bir iletişimde bulunamayacaktır. Aynı şekilde Boas, Sapir-Whorf'un kuramları da bunu destekler niteliktedir. Sapir-Whorf bir insanın kendi dilinde belirli bir düşünce yapısı oluşmuştur ve bu insan başka bir insanın dilini hiçbir zaman tam anlamıyla anlayamaz ifadesiyle ve bir insanın dünya görüşünün konuştuğu

kelimeler ve gramerinde yansıdığına dair düşüncesiyle sağlıklı bir kişinin yabancı bir dilde görme engelli bir kişi gibi olacağı çıkarılabilir. Çünkü o kişi ilgili dili resmedemeyecektir ve buna rağmen iletişim kurabilecektir. Örneğin iyi derecede İngilizce bilen bir görme engelliyle İngilizce bilmeyen herhangi bir engeli bulunmayan kişiyi karşılaştırdığımızda aslında dili bilmeyenin bilene oranla engelli durumunda olduğu söylenebilir. Aynı şekilde ana dilinde dar bir kelime haznesine sahip bir kişi istediği kadar sağlıklı olsun düşünme yetisi de o kadar dar olacağından olguları yorumlama yani yordaması da sınırlı olacak ve hatta birçok olguya karşı “kör” olacaktır. Diğer taraftan ana diline yönelik zengin bir sözcük haznesine sahip olan bir kişi engeline rağmen düşünebilme yetisinin zenginliği nedeniyle olguları çok daha net “görebilecek” ve yorumlayabilecektir. Çünkü bu insanın dış dünya ile olgu arasındaki ilişkiyi kurma hızı oldukça hızlı ve doğru olacaktır. Bu bağlamda Wittgenstein’in dünyanın sınırları dilimin sınırlarıdır ifadesi de bunu destekler niteliktedir. Wittgenstein’e göre dili kullanma, dili anlama, insanları başka varlıklardan ayıran tek şeydir ve insan yaşamının özünü oluşturan dokudur (Hadot 2009). Yani Russell’in de vurgulamış olduğu dilin dünya ile ilişkisi ve dilin düşünceyle olan ilişkisi burada bir kez daha belirginleşmektedir. Kesin olan şey ise dil ya da düşünce arasındaki resmetme ilişkisinin mümkün olabilmesi için belirli bir mantıksal forma ya da yapıya sahip olunması gerektiğidir ki bu mantıksal formda dış dünya ile olan ilişkisinde ve olguların doğruluk derecelerinde gizlidir. Çünkü bu ilişkiler sonucunda yine Wittgenstein’in belirtmiş olduğu üzere bir ifadenin anlamı, o ifadenin mümkün kullanışlarının bir toplamıdır. Bu toplama sahip olan bir birey bu ifadeyi düşünceleriyle ve mantık çerçevesinde yorumlayacağından duyularından ziyade ifadenin geçtiği konu, ortam ve duruma ihtiyaç duyacaktır. Bir ifadenin kullanışlarının toplamına sahip olmak belirtilen şekliyle basit işleyen bir süreç değildir tabii ki. Ya da düşünerek doğruyu bulma belirli bir mantığa sahip olma, bunların hepsi belli bir işleyiş sürecini gerektirir. Bu edinme, öğrenme süreci ise insanın doğduğu andan itibaren öğrenirken uyguladığı deneme, yanılma, çağırışım yapma, aktarma, edinme gibi aşamalarla gerçekleşmektedir. Burada devreye deneme-yanılma yoluyla öğrenme girmektedir ki felsefe de deneycilik kuramı doğuştan bilgi yoktur der. Çocuğun zihni beyaz bir kağıda benzetilerek üzerine istediğimiz harfi yazabileceğimiz ve kendisine istediğimiz intibaları verebileceğimiz bir sayfa olarak görülür. Bu şekilde eğitildiği varsayılan ve akıl çağına vardığı zaman kendi üzerinde düşünmeye başlayan çocuğun zihninde bu düşüncelerden daha eski hiçbir şeyin bulunmayacağını ve bunun sonucunda, kendinin de ilk kaynağını bulamadığı bu düşüncelerin, başka insanların ona öğrettikleri şeylerin değil Tanrının ve doğanın ruhundaki izleri olduğunu sandığını belirtir. Ruhun başlangıçta tabula rasa olduğunu ve zihinde hem dış hem de iç olgular sonucunda düşüncelerin belirdiğini, dış şeyler için duyuma iç şeyler içinde düşünmeye ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir. Yani çocukluk evresinde beyaz sayfa ne kadar karalanırsa bireyin kendisine gönderilen şifreleri değerlendirme süreci o derece artar denilebilir. Çocuğun ilk fikirlerinin duyumdan geldiğini ve ancak daha sonraki yaşlarda bunlar

üzerine düşünmenin başladığı yani duyu ve düşüncenin aslında birbirini tamamlayan iki yapı olduğu sonuç itibarıyla bütün kelimelerinde sadece duyular ya da kelimelerle algılanamayacağı bir çocuğun doğduğu andan itibaren öncelikli olarak ruhunun duyular aracılığıyla daha çok düşünceler kazandığı vurgulanmaktadır. Yani ruh basit olan pasif düşünceleri alır ancak düşünceleri birleştirerek aktifleşir. Bu açıdan baktığımızda doğduğu andan itibaren görme duyusuna sahip olmayan bir kişinin imgeleme imkanı olmadığından diğer duyuların ortak işleyişiyle ruhu zenginleşir ve var olan duyularla birleşik düşüncelerin olduğu söylenebilir. Yani herhangi bir duyunun eksikliği sağlıklı düşünme yetisine sahip olduğu sürece bileşkenin oluşmasında bir engel değildir. Gelişim süreci duyuları sağlıklı işleyen bir insana oranla belki süreç ve çaba daha uzun işlemektedir ancak sonuç neredeyse her ikisinde de aynıdır. Çünkü duyuların işletim oranları farklıdır. Biri daha çok gözleriyle imgeleme oluşturmaya çalıştırırken diğeri yoğunluğunu daha çok işitselliğe vererek kelimeye yönelik bir düşünce oluşturmaya çalışabilmektedir. Aslında her ikisinde farklı işleyen şey izlenimdir. Hume izlenimi ikinci bir algı olarak görmektedir. Diğeri ise düşünceler der. İzlenimi, görmek ve duymak gibi kendimizde bulunan canlı duyular olarak tanımlar. Bütün düşüncelerin izlenimden kaynaklandığını ve buna göre her düşünceye uygun bir izlenim getirilmesi gerektiğini vurgulayan Hume düşüncelerin sezgisel olarak bilinen bir şeye dayandırılması gerektiğini de belirtir (Hume 2008). Hume'un düşüncesinden yola çıkarsak, izlenim hem görmek hem de duymak olarak verilmiştir. Sağlıklı bir insan ilk etapta görmeyle izlenim edinirken görme engelli bir insan bu izlenimi duyarak edinmeye çalışabilir. Belirtmiş olduğum üzere izlenim süreci belki diğerine oranla daha karmaşık işleyebilir ancak sonuca her iki tarafta ulaşacaktır. Diğer bir şey ise düşüncelerin sezgisel olarak birşeye dayandırılması gerektiğidir. Bu sezginin niteliği belirtilmemiştir. Bu nedenle bu sezgisel dayanak her iki tarafta gene farklı işlese de sonuç ortak olacaktır. Ve zaten deneyselliğin, Hume veya Locke'un açık ortaya koyduğu şey de bunu göstermektedir. Yani bilgi edinirken sadece duyumlara bağlı kalınmayacağı, nedensellik, izlenim ve çağrışımıcılığın olguların insan zihninde oluşmasında en önemli faktörler olduğudur. Elektrik mühendisliğinde okuyan ya da elektrik teknisyeni olup tamiratlarda bulunan bir görme engellinin bu işlerle uğraşması sezginin gücünü ortaya koyan belirgin bir örnektir (Hume 2008). Locke'un belirtmiş olduğu diğer en önemli mekanizmalardan biri de deneyimlerdir. Locke'a göre insanın anlama yeteneğinin önceden verilmiş hiçbir içeriği yoktur. Ruhun içinde bulunanların hepsinin, bütün tasarımlar, düşünceler, vs.'nin bütün kaynağı deyimlerdir. Locke "zihinde bulunan hiçbir şey yoktur ki duyularda bulunmasın" demiştir. Ayrıca düşüncelerin iki kaynaktan türediğini belirten Locke bunları duyum ve düşünce fikirleri olarak ikiye ayırmıştır. Duyum, fikirlerini görme, işitme gibi duyularla gelen tekil ve somut idealar olarak tanımlarken sarı, sıcak, sert, yuvarlak gibi düşünce fikirlerini düşünme, inanma, kuşkulama gibi zihnin değişik işlevleri ile gelişen idealar olarak tanımlamıştır. İlk fikirlerin önce duyum sonra düşünce fikirleri olduğunu basit fikirlerin birleştirilerek yan yana getirilerek soyutlamalar yapılarak oluşturulan fikirlerin ise

karmaşık fikirler olduğunu belirtmiştir. Görme engelli bir kişinin duyum fikirlerini edinme sürecinde işitsel duylardan hareket ederken gören bir kişi ilk etapta görme duylarından hareket ederek fikirler edinir. Ancak bu edinilen her iki fikir ilk etapta basit fikirlerdir. Asıl süreç her ikisinde de sağlıklı işleyen zihinsel süreçtir. Görme engelli bir kişi bu işleme sürecini diğerine göre daha yoğun yaparsa sonuç itibarıyla fikirler açısından diğerinden daha donanımlı olacaktır. Locke, 'idea'lar hakkındaki görüşünü, kişide bilgi içeriklerine yol açan nesnel kavramına dayandırır. Ayrıca öznedede oluşan bilgi içeriğine idea, onun oluşmasına yol açan nesnedeki içeriğe de nitelik adını verir. Bu nitelikler iki gruba ayıran Locke birinci nitelikleri bedenden ayrılamayan nitelikler olarak tanımlar, sertlik, figür, sagu, şekil gibi ikinci tür özellikleri ise renk, ses, koku gibi yalnızca algılanan özellikler olarak nitelendirir. Bu durumda örneğin gözler olmasa renkler, kulak olmasa da sesler olmayacaktır. Yani bu tür yapıdaki olguların ideaları da nesnelere kendilerinde bulunan özelliklerin aynen yansımaları değildir ancak insanın bir ya da birkaç duyusu ile edindiği idealar sağlanabilir. Berkeley, Locke'nin "insan ancak bilincinin içinde olup biteni bilir" düşüncesinden hareketle algılayan, düşünen ve arzulayan etkenin zihin olduğunu, duyumlanabilen ideaların ise zihnin edilgen nesnelere olduğunu vurgulamaktadır. Buradan yine zihinsel faaliyetlerin önemi karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bu süreçlerin sonunda zaten olguya yönelik anlam, Grice'ın da belirtmiş olduğu üzere zihinde yer almaktadır. Diğer önemli olan şey ise daha önce belirtmiş olduğumuz üzere anlamın ait olan gösterime yönelik referansta bulunmasıdır (http://www.felsefeekibi.com/dergi11/s11_y6.html). İletişim sürecinde ise gönderenin ne olduğunu belirginleştiren bir çok referans edici öğeler vardır. Görme engelli olan bir kişi göndergeyle ilgili farklı referansları kendine kaynak alır, gören farklı referansları. Ancak ulaşılan yargı çoğunlukla aynıdır. Watzlawick sözler, vücut pozisyonları, el-kol hareketleri, yüz ifadeleri, ses tonu ve hatta suskunluğun bile iletişim olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda birisi için ses tonu, ya da nefes alma biçimi kaynak niteliği taşıırken diğeri için yüz hareketi ya da vücut duruşu kaynak niteliğindedir. Birçok görme engelli görmemesine rağmen bir insanın oturuş şeklini ya da yatar vaziyette durup durmadığını fark edebilmektedir. Çünkü bunları ifade eden başka kaynaklara dikkat etmektedir. Sağlıklı bir insan da bu kaynakları fark edebilecek yapıdayken görme yetisine sahip olduğu için bunları hiç dikkate bile almamaktadır. Burada diğer önemli bir yapı ise tutumdur. Watzlawick iletişim sürecinde tutumları, tavrı analog yani sözsüz ve dijital yani sözel olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Dijital modalitelerde anlamdan hareket edilmekte olduğunu ve bunların gösterilen nesne ile doğrudan bir bağı bulunmadığını analoglarda ise gösterilen nesne ile doğrudan bir bağlantının olduğunu belirtmiştir (Watzlawick 1984). Burada belirtmek istediğim sağlıklı ya da sağlıklı bireyin buna göre hareket edebileceğidir. Ayrıca iletişimde anlaşılabilirliği sağlayan diğer birçok faktör bulunmaktadır. İçerik düzeyi, dizisel yapılar, mesajın niteliği, göndericiyle alıcı arasındaki ilişkinin yakınlığı bunlara örnek verilebilir. Bütün bu aşamaya kadar söz ettiklerimizin yanında bir de tabii ki sosyal çevre oldukça önemlidir. Balkar'ın geliştirmiş olduğu sosyal-gelişim teorisine göre insan sosyal bir varlıktır ve her türlü davranış mutlaka sosyal bir çerçeve içinde algılanabilir. Bireyler ise

özel bir sosyal sistem içerisinde ona bağlı olarak gelişir çünkü her türlü davranış bağlı oldukları kültür ve referans gruplarına bağlı olarak anlaşılabilir. Yani burada gelişim sürecinde bir görme engellinin görme yetisine sahipmiş gibi donanımını sağlayan süreç onun bu çevrede gördüğü tutumdur. Kabullenme, umursanma, onlarla aktif iletişimde bulunma gibi.

Bunların yanında Locke’ında belirtmiş olduğu üzere bir görme engellinin idedi bir yaklaşım göstermesi yani idelerin yerini tutan ve birer anlamlı birim olan sözcüklerden hareket etmesi Russel ve Frege’nin belirtmiş olduğu bu anlamdan hareketle göndermenin doğruluk oranını değerlendirmesi, ve yine anlamdan hareketle alıcıda uyanan tepkiyi çıkarmaya çalışması görme engelli olması nedeniyle imgesel bir algıda bulunamaması onun sağlıklı bir iletişimde bulunmasına engel değil gibi anlaşılmalıdır. Frege’nin bireyde resmi olmayan bir şeyin anlamı olabilmektedir ifadesi de bunu bir nevi destekler niteliktedir. Bir sözün, yani nesnenin tanımlayıcısı tanımladığı şeyi hem resmeder hem de içeriğiyle anlatmaktadır. Görme engelli olan bir kişi buradan ağırlıklı olarak anlamdan hareket etmekte bunun için de mantığını kullanmaktadır. Daha önce mantıksal süreçte bireyin bulunduğu işletimin düşünce sayesinde gerçekleştiğini belirtmiştik ve zihni bir bedene benzeterek, bedenin büyümesi için gıdaya zihnin ise dış dünyadan, evrenden alınan izlenimlere gereksinimi var demiştik. Bu izlenimler görme engelli olan bir kişide diğer duyularının daha yoğun çalışması ve tabii ki zihinsel sürecin daha hızlı ve ayrıntılı işlemesiyle gerçekleşmektedir. Özellikle her edinilen söz içerdiği anlamlar bütünü ile bu sinir sistemini doyurucu noktaya getirmektedir. Burada önemli olan diğer bir unsur ise edinilen bilgilerin Platon’un da belirtmiş olduğu gibi durağan olmasıdır. Platon’un algının duyuların insana sağladığı sanı ancak düşünmenin insana sağladığı bilgidir ifadesinden hareket edersek ve algılanabilenden ziyade bilinebilen şeylerin var olanlar olduğunu düşünürsek bu durumda gören bir kişi gibi görme engelli de var olmayı “görmeyecek” bilineni “görecektir”. Kaçırılmaması gereken diğer bir şey ise insanın gelişim süreci içerisinde doğduğu andan öldüğü ana kadar sürekli çevresiyle bir etkileşim içerisinde olmasıdır. Bu etkileşim onun ruhunu beslemektedir ve beslenmiş ruh hatırlanan bir şeyin diğer şeylere kapısını açmasına neden olur. Kullanılan diğer bir metod ise Platon’un belirtmiş olduğu doğurtma yöntemidir. Yani insan uygun sorular sorarak, uygun yanıtlar vererek ya da vermeyi sağlayarak istediği her türlü bilgiyi açığa çıkartma yetisine sahiptir. Bu da yine görme engelli birinin engelini ortadan kaldıran bir süreçtir denilebilir. Özetle burada dünyayı akılla algılama gibi bir işleyiş göze çarpmaktadır. Akıl yoluyla bir bilinmeyen belirtmiş olduğumuz süreçlerle bilinebilir hale getirilebilir. Bilinmeyi bilinir hale getiren diğer bir yöntemde öncelikle Aristoteles sonra Kant tarafından geliştirilen ve Peirce’in de uygulamış olduğu kategorilerdir. Belirtilen bu kategoriler mantığın işleyişine ve doğru bilginin edinimine kolaylık sağlamaktadır. Aristoteles’in belirtmiş olduğu 10 kategori bu mantıksal sürecin ayrıntılarını ve bu aşamalar sonucunda doğru bilgiye ulaşılabilirliğin oranının yükseldiğini açık bir şekilde göstermektedir. Kant ise 12 farklı kategori belirlemiş olup bunların sadece insan aklında var olduklarına dair ifadesiyle yine

algısal süreçten ziyade akılsal zihinsel sürecin önemine dikkat çekmektedir denilebilir. Bunların ne deneyime ne de göstergelere bağlı olmadıklarını belirten Kant epistemeolojik amacı kararların uygulama koşullarına yönelik bilgi sağladığını belirterek görme engelli bir kişinin edinmek istediği bilginin içeriğinde kararlıysa o bilgiye ulaşabileceği söylenir. Çünkü sentezleyerek bilgiye ulaşım gerçekleşecektir. Yukarıda sınıflandırmayı gösteren tabloda temel hareketin 4 kategori üzerine kurulu olduğu görülmektedir ki bu 4 kategori de bakıldığında zihinsel işleyiş sonucunda nesneyle edinilebilecek bilgileri içermektedir. Algı olsa bile Kant ilk algı sürecinin anlamsız olduğunu belirtmiş çünkü anlamaştığı anda algılanan şey anlamsal nitelik kazanacaktır. Ayrıca Kant duyu bilgisinin olması için zaman ve mekan formalarının önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Gerek zamansal gerekse mekansal bilgiler görsellikten ziyade işitsel duyularla ve bunun takibinde yine akılsal ve mantıksal yargularla edinilebilecek bilgilerdir. Peirce farklı olarak işaretlerin birey ile gerçeği birleştirdiğini vurgulasa da anlam, gerçeklik ve bilgiye yönelik vermiş olduğu üçgenin ucunda yorumdan vazgeçememiştir. İşarete yönelik yapılan yorum ise bireyin her türlü algı ve düşünsel faaliyetleri sonucunda gerçekleşeceğinden yine Kant ve diğer belirtmiş olduğu felsefeci ve dilbilimcilerin kesiştiği noktaya gelindiği söylenilebilir. Descart'ın da belirtmiş olduğu üzere konuşabilen bir insan düşünebilen bir insandır ifadesi ve Sapir-Whorf konuşabilen bu insanın kendi dilinde düşündüğünü ve başka bir dili hiçbir zaman tam anlamıyla anlayamayacağına dair ifadesi bireyin düşünme yetisi ve kendi dilinde düşünebilme yetisinin önemini ortaya koymaktadır. Wittgenstein'in düşüncenin sınırlarının dil tarafından belirlendiği ifadesi ve diğerleri de düşünmenin sadece gözle görülen imgeler ile gerçekleşmediğini her türlü duyunun bu işlerlikte rol oynadığını açıkça göstermektedir. Ayrıca dil ile düşüncenin birbirini tamamlayıcı ve paralel işlemesi sözkonusu resmetmeyi oluşturduğuna göre gözle edinilemeyen imgelerin yeri doldurulabilir. Çünkü sonuçta imgesi olan bir şey ile imgesi edinilemeyen bir şeyin iletildiği şifre anlamda gizlidir. Anlamın anlaşılması karşılıklı aktarılan anlamların da anlaşılmasını sağlayacaktır. Sonuç itibarıyla görme engelli de olsa dilsel dünyası düşünebildiği, diğer zamansal ve mekânsal kurgulamaları yapabildiği, diğer başka edindikleri ve tecrübeleriyle paralellliğini kurabildiğine göre dilsel dünyanın oluşmasına engel herhangi bir şey görülmemektedir. Tek engel çocuğun gelişim süreci içerisinde engeli nedeniyle ailesi, sosyal çevresi tarafından sağlıklı iletişime girmemesi ve bütün bu yetilerinin köreltilmesiyle gerçekleşecektir. Diğer yandan yaşamımızda var olan ahlaki değerler ve benin ile dünya arasındaki ilişki, dış dünyadaki olgularla olan ilişki zaten resmedilemediğine göre bu durumda görme engellilerde imgeler üzerine kurulu olmayan imgesel bir dünyanın olmaması eksik olarak görülebilecek bir nitelik değildir. Wittgenstein'in da belirtmiş olduğu gibi oyun kurallarına göre oynandığı takdirde dilsel dünyanın oluşumu her ne kadar duyuların eksikliği söz konusu olsa da gerçekleşecektir.

KAYNAKÇA

- Adalı Oya (1982): Yüksek Öğretimde Sözlü ve Yazılı Anlatım, İzmir, Aydın Yayınevi (S.14)
- Aksan Doğan (1995): Her yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, s. 55
- Arda Denk (1984): Anlamın Kökenleri, İstanbul: Metis Yayınları
- Başkan, Özcan (1968): İnsan Dilinin Doğuşu, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleton, s. 143
- Böhme Gernot (2000): Platons theoretische Philosophie, Metzler Lizenzausgabe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart, S. 9.
- Carl Wolfgang (1992): Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar. Frankfurt a.M.: Klostermann, ISBN 978-3-465-02532-0
- Deleuze (2008): Empirisme et subjectivité, PUF, 1953 (Türkçesi: Ampirizm ve Öznellik, Ece Erbay (çev.), Norgunk Yayıncılık
- Eisler Rudolf (1989): Kant-Lexikon, Olms Verlag; Auflage: 4., unveränd. Nachdr. d. Ausgabe Berlin.
- Güzel, Cemal (2003): "Platon'un bilgi Görüşü", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, s. 105-115, cilt 20, 2003
- G. Yavuz Demir: www.felsefeekibi.com
- GEORGE, ALEXANDER and RICHARD HECK (1998, 2003). Frege, Gottlob. In E. Craig (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge.
- GOTTLÖB Frege, On Sense and Reference (http://en.wikisource.org/wiki/On_Sense_and_Reference)
- Grünberg Teo (1970): Anlam Kavramı Üzerine bir Deneme, Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları,
- Hadot Pierre (2009): Wittgenstein ve Dilin Sınırları, çev. Murat Ersen, Doğu Batı Yayınları.
- Heidegger Martin (2002): Hermenötik, Görener İbrahim, Richard E. Palmer, Anka Yayınları, Felsefe Dizisi
- v.Humboldt Willhelm: (Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Berlin, 1836, Königliche Akademie der Wissenschaften)
- Hume David (2008): İnsan Doğası üzerine bir inceleme, çev: Ergün Baylan, Bilgesu yayımları, İstanbul.
- Kant Immanuel (1998): Kritik der reinen Vernunft, mit einer ausführlichen Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg: Meiner, ISBN 3-7873-1319-2
- Keskin Aytekin (1993): Dil, Düşünce ve Dünya (Gerçeklik) Bağıntısı" Artı-Bilim ve Kültür Dergisi-Adana, Nisan, sayı 13: s. 9-12 ((1993, s.131).)
- Koch Dietmar, Klaus Bort (Hrsg.) (1990): Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag, Königshausen & Neumann, Würzburg, ISBN 3884795139
- Kuçuradi İonna: Çağın olayları Arasında, Şiir-Tiyatro Yayınları, Ankara
- Locke John: An Essay Concerning Human Understanding (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme), Source: *An Essay Concerning Human Understanding* (1689). 38th Edition from William Tegg, London; scanned in three separate excerpts from early in the work.
- Nicolai Hartmann (1940): Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Berlin
- Oehler Klaus (1984): Aristoteles. Kategorien, übersetzt und erläutert, Berlin
- Peirce S. Charles (2002): Das Denken und die Logik des Universums. Die Vorlesungen der Cambridge Conferences von 1898, hrsg. Von Kenneth Iain Ketner, suhrkamp, Frankfurt ISBN 978-3-518-58325-8
- Platon (1988): Sofist, (çev., Mehmet Karasan), İstanbul: Milli eğitim Basımevi, s. 100, 263-b,263-c).
- Platon (2008): Sophistes. Text und Kommentar von Christian Iber, Frankfurt, 289
- Platon (1972): Kratylos (çev. Cenap Karakaya), İstanbul, Sosyal Yayınları (s.274)
- RİFAT, Mehmet (1998), XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları (2. Temel Metinler), (Çeviriler: Mehmet ve Sema RİFAT), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 341 s.
- Soykan, Ömer Naci (2006), "Wittgenstein-Tractatus Logico-Philosophicus", Wittgenstein Yaşamı, Felsefesi Yapıtları MVT Yayıncılık, s.151-164.
- Taser Suat (1987): Konuşma Eğitimi, Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul
- Thomas Hünefeldt (2002): Peirces Dekonstruktion der Transzendentalphilosophie in eine phänomenologische Semiotik, Königshausen und Neumann, Würzburg. ISBN 3-8260-2197-5
- Weaver Thomas & Ness Ordeon Gerhard: 1957, The Fundamental and Fomrs of Speech, New York, Odsysey Press

Watzlawick Paul (1984): The Invented Reality, W.W.Norton
William P. Alston (1965): The Philosophy of Language, Englewood Cliff, N. J.: Prentice Hall, s. 25-31;
Uygun Mermi (1996): Kuram-Eylem Bağlamı. Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi. Nermi Uygun, Yapı
Kredi Yayınları; İstanbul, S.17
Zıllıoğlu Merih (1993): S. 123: İletişim Nedir? Cem Yayınevi, İstanbul
C. Sanders Peirce (2002): Das Denken und die Logik des Universums, Suhrkamp
<http://www.rep.routledge.com/article/X041SECT10>
<http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#272,20,4.Dilin> Türeyişle İlgili
Kuramlar
<http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#274,22,Slayt> 22
<http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#275,23,Slayt> 23
<http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#276,24,Slayt> 24
<http://bilgikurami.googlepages.com/DilTanmvezellikleri.ppt#278,26,Slayt> 26
<http://www.aof.anadolu.edu.tr/kitap/IOLTP/2272/unite03.pdf>
www.felsefekibi.com
<http://www.baktabulum.com/biyoloji/149983-beyin-beynin-isleyisi-beynin-sirlari-beyin-haritasi.html>
(Canan Aykut-Bingöl).
<http://tr.wikipedia.org/wiki/Episteme>.
[http://de.wikipedia.org/wiki/Kategorie_\(Philosophie\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Kategorie_(Philosophie)).
<http://www.felsefekibi.com/site/default.asp?PG=1768> (Peirce 1986, 375)
<http://www.felsefekibi.com/site/default.asp?PG=1768>
<http://iasl.uni-muenchen.de/discuss/lisforen/wolf.html>
<http://www.muratsweb.com/dilbilim/index.php?topic=194.0>
<http://www.msxlabs.org/forum/felsefe-ww/11228-ludwig-wittgenstein-ludwig-wittgenstein-kimdir-ludwig-wittgenstein-hakkinda.html>.
http://www.odevarsivi.com/dosya.asp?islem=gor&dosya_no=155010,
<http://www.rep.routledge.com/article/X041SECT10>

Özet:

İlgili çalışmada dil ve düşünce sistemlerinden, dilin işlevlerinden hareketle “anlam” ve “anlam kuramlarına”, “konuşma kuramına” değinilmiş ve bu sistem içerisinde yer alan birçok işleyişe, bir nesneye olan yaklaşımlara, zihinsel ve düşünsel sürecin ve iletişim sürecinin işleyişine yönelik getirilen gerek dilbilimsel gerekse felsefi betimlemelere yer verilmiştir. Bu görüşler eşliğinde iletişim sürecinde etkin olan mekanizmanın ne olduğu irdelenmeye çalışılmış ve duyulardan ziyade dille “görmek” ifadesine, görme engellilerin iletişim dünyası temel alınarak açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Dil, görme engelliler, iletişim

Abstract

This article tries to explain the function of language, the meaning of speaking, inclusively their relevant theories, according the system of human mental activity and linguistics. First of all there is an effort to answer the questions: How does this system work, how is a matter assumed, how does communication work after all and what's the meaning of rationality? The definition is based on academic facts by linguists and philosophers. With their help a detection of the effectiveness of “communication-phases” will be exemplified. Instead of using wits on priority, (here) the foundation is the way of thinking and its mental language; through them an explanation: “seeing through a language” will be more understandable. Basis for this analysis is the communication of the blind.

Keywords: language, visually impaired, communication

KINA TÜRKÜLERİ ÜZERİNE

Halil Altay Göde*

İnsanın geçiş dönemleri içerisinde önemli bir yeri olan evlilik, hem evlenecek olan gençler için, hem de onların kurulacak yuvalarıyla birlikte oluşacak yeni akrabalıklar için, toplumsal hayatın önemli unsurlarından biridir.

Bu süreç içerisinde Anadolu’da bölgelere göre oluşmuş çok değişik halk kültürü unsurlarını derlememiz mümkündür. Kız bulma, kız görme, kız isteme, şerbet içme, kahve içme, kız verme, nişan, nikah, kına gecesi, yemek, düğün, gelin ertesi v.b. aşamalarda birçok geleneksel unsurun geçmişten günümüze büyük bir titizlikle uygulandığını görmekteyiz.(Örnek: 2000)

Kına gecesi ve türkülerine geçmeden önce kınayı kısaca tanıyalım. Türkçe Sözlük’te: “Kına ağacının kurutulmuş yapraklarından elde edilen, saç ve elleri boyamakta kullanılan toz.” (TDK, 1988: 851) şeklinde geçmekte olan kına, “Kuzey Afrika, Batı ve Güney Asya’da doğal olarak yayılış gösteren ve kültürü yapılan bir bitkidir. Kökenli bir bitkidir. 2-8 m. boyundaki küçük ağaç. Yapraklar karşılıklı. Çiçekler beyaz. Tanen bakımından zengin olan yapraklarından elde edilen toz, saç ve tırnakların boyanmasında kullanılır. Ülkemizde Güney Anadolu’da da yetiştirilir.” (Özcan Seçmen vd., 1992: 244-245)

Erzurumlu İbrahim Hakkı Marifetname adlı eserinde kına için, “Gâliye (saç boyası), eskiden kadınların saçlarına sürdükleri misk ile amberden yapılmış siyah renkli

* Yrd.Doç.Dr.Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

ve kokulu bir çeşit kınadır. Eski tıpta sert şişleri ve urları yumuşatmasının yanında, soğuktan kaynaklanan baş ağrısını gidermekte de kullanılmıştır” demektedir. (Erzurumlu, 2003: 418).

Anadolu’ya gelmiş olan bu Afrika kökenli bitki, boyar madde özelliğinin yanında kültürel olarak da yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. Halk kültürü içerisinde güzellik unsuru olarak dini olarak, sağlık açısından, inanış sistemleri ile geleneksel olarak her yaştan ve cinsten insanın kına yaktığını görmekteyiz.

Anadolu’nun birçok yerinde olduğu gibi, Kına yakma geleneği ile ilgili Isparta ve yöresinde bilinen şu üçleme de sıkça anlatılmaktadır.

1. Askere gidecek olanlara aynı gelin olacak kııda olduğu gibi yola çıkmadan bir gece öncesinde yapılan kına gecesinde kına yakılır ki, “vatana kurban olsun diye.”

2. Kurban bayramı arifesinde kurban edilecek koçlara kına yakılır ki, “Allah’a kurban olsun diye.”

3. Gelin olacak kızlara kına yakılır ki, “kocasına, yuvasına kurban olsun diye”

Bu yazımızda, bu uygulamalar içerisinde en yaygın yeri olan “kına gecesi” geleneği üzerine bölgemizde ortaya çıkan kına türkülerinden örnekler vermeye çalışacağız. Bilindiği gibi kına gecesi Anadolu’nun birçok yerinde gelin çıkımından bir gün önce kadınlar arasında kız evinde yapılan eğlencenin adıdır. Belki de modern manada kızın anne evine veda partisidir diyebiliriz. Uygulamalarıyla, yaptırımlarıyla ve üzerine yüklenmiş birçok geleneksel unsuruyla kültürel olarak önemli bir yer teşkil etmektedir. Kızın anne evinde geçirdiği son gecede yapılan bu törenin birçok unsuru barındırdığını söylememiz de mümkündür. Anne evinde geçen son gece olması, kızın bekar arkadaşlarıyla yapmış olduğu son eğlence ve birliktelik olması, bu gecede yakılan kınanın geleneksel bir değer taşıması, anne evinden ayrılacak kızın üzüntüsünün giderilmesi, koca evinde nasıl davranması gerektiği ile ilgili bilgilerin verilmesi gibi.

İşte yukarıda bahsettiğimiz sebeplerle uygulaması yapılan bu gecede eğlenceler sırasında söylenen kıvrak oyun türkülerinin yanında, gelinin eline kına yakarken söylenen türküler vardır ki bu gecede gelini, anneyi ve orada bulunanları ağlatmak için söylenirler. Bu türkülerini ağıtlar içerisinde değerlendirmemiz mümkündür.

Evlenme törenlerinin belli bir yerinde geline kına yakıldığı sırada yapılan birtakım işlemlerle söylenen türkülere -tümüyle- “gelin ağıtı”, “gelin yası” denir. Aslına bakılırsa bunlara vesile olan olaylarda ölüm acısı niteliğinde bir yön yoktur. Kimi zaman “ağıt”ın bütün konu ve biçim özelliklerini gösteren bir parça bakarsanız çok genel anlamlı olan bir kelimeyle, “türkü” ya da “deme” sözleriyle adlandırılır. Yalnız iki vesilede, ölüm ve evlenme hallerinde, ağıt bir tören ögesi olur. (Boratav, 1991: 444)

İnsanoğlunun ölüm karşısında veya canlı cansız bir varlığı kaybetme, korku, telaş ve heyecan anındaki üzüntülerini feryatlarını, isyanlarını talihsizliklerini düzenli düzensiz söz ve ezgilerle ifade eden türkülere “ağıt” adı verilir.(Elçin, 1981: 287) Bu tariften de ortaya çıkarabileceğimiz gibi ağıtlar sadece ölüm ve büyük acılar sonucu yakılmazlar. Büyük üzüntüler de ağıtların ortaya çıkış sebeplerindedir ve hem anne için hem de

kız için bu geçiş dönemi ayrılığı büyük bir üzüntüye sebep olmaktadır. Bu üzüntünün sonucu ayrılıkla ilgili ağıtlar ortaya çıkmaktadır.

Kız evinde kına yakılacağı zaman geceye iştirak edenlerin duyguları doruğa ulaşır, bu sırada yanık ezgi ile kına ağıdı söylenir. Yöre neresi olursa olsun kına türkülerinin ortak özelliği hepsinin de lirizm yüklü olması ve yanık ezgi ile söylenmesidir. Kına türkülerinin insanın duygulanmasına sebep olan bir başka yönü de türkü metnindeki sözlerin orijinalliğidir. Bu türkülerde kader ve baht konusu ön planda tutularak, geçmiş ve gelecekle ilgili duygular ele alınır. (Kaya, 2004: 199)

Burada değerlendirmeye çalıştığımız kına türkülerini anonim halk edebiyatının manzum türleri içerisinde yer almaktadır. Değişik tasnif denemelerinde ise şöyle yer almaktadır. “I. Şahıslar üzerine söylenen ağıtlar” üst başlığının “Ayrılık üzerine söylenen ağıtlar” başlığı altında “Evlilikle neticelenen ağıtlar” maddesi altında değerlendirilmiştir. (Görkem, 2001: 177-203) Başka bir tasnifte ise “Konularına göre türküler” ana başlığının “Tören ve Mevsim Türküleri” içinde “Düğün ve kına türkülerini” başlığı altında değerlendirilmiştir. (Yardımcı, 1999: 97; Dilçin, 1983: 290-293; Kaya, 2004: 198-204)

Boratav, kına türkülerini söyledikleri yerlere göre değerlendirirken “tören türkülerini” başlığı altına koyar ve kına yakma töreni sırasında törenle ilgili konular üzerinde durulduğunu ve türkü söyleyen kadınların, yakınların ağzından gelene onun gidişinden dolayı duyulan acı, koca evinde nasıl davranması gerektiği gibi öğütlerin verildiğini söyler (Boratav, 1988: 155-156)

Özellikle kına gecelerinde gelini ağlatmak için yakılan ağıtlar değişik şekillerde adlandırılmaktadır. “Kına ağıtı, gelin ağıtı, ağıt havası, gelin ağlatma havası, gelin savusu, savu sağmak, gelin türküsü, gelin yası ve okşama” adı verilen ağıtlardır. Ölüm acısı yerine ayrılık üzüntüsü vardır. Gelin ağıtları gelinin ağzından ya da yakıcıların ağzından söylenir. (Şenel, 1988: 472; Görkem, 2001: 18)

Yukarıdaki tasniflerde de görüldüğü gibi genelde tören türkülerini içinde değerlendirilen kına türkülerini, **Isparta** ve civarında da gelin çıkımından bir gün önce kız ve erkek evlerinde ayrı ayrı yapılan veya günümüz modern düğünlerinde bir arada yapılan bir uygulamadır. Oğlan evinden bir tepsi içerisinde, eğlencenin belli bir vaktinde getirilen kına gelin ve damadın ellerine yakılır. Bu işlem sırasında al bir örtü altında başları örtülü duran gelin ve damadı ağlatmak, öğüt vermek için türküler söylenir. Buna bölgede “damat okşama, gelin okşama” adları da verilir. Bazı durumlarda gelin ve damada kına bir arada yakılırken, bazen de gelinin kendi evinde, damadın da kendi evinde kınası yakılır. Kına yakıldıktan sonra oğlan evinin getirmiş olduğu çerez (kına çerezi) misafirlere dağıtılır.

Gelin okşama sırasında gelinin ağlaması adettendir. Eğer ağlamazsa anne evinden koca evine sevinerek gittiği düşünüleceğinden annesi üzülecektir veya misafirler tarafından da ayıplanacaktır. Çünkü anne bu türküler söylenirken belki de gelin kızıdan daha fazla ağlamaktadır. Çünkü yıllarca besleyip büyüttüğü biricik kızının kendi evindeki son gecesidir, bu geceden sonra artık o evin misafiri olacaktır. Bu duygular içerisinde söylenen kına türkülerinin ana temaları ayrılık ve gurbet üzerine oluşmaktadır. Ayrılığın

getirecekleri, gurbet elde çekilebilecek sıkıntılar, bırakıp gidilenlere özlem, bırakıp gittiği yerdeki yaptığı işlere özlem, anne babaya ve diğer akrabalara sitem vb.

Kına gecesi uygulaması içerisinde kına yakılması sırasında bölgemizde çok değişik düzenli düzensiz türküler söylenmektedir. Bu türkülerin bir kısmı bilinen ve literatüre girmiş olanlardır. Geleneksel yapının kaybolmaya yüz tuttuğu şehir düğünlerinin kına gecelerinde, düğün sanatçılarının söylediği türküler aşağıdaki üç örnekte yoğunlaşır.

Birinci türkü “yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar” olarak bilinen kızın evden ayrılıp uzağa gitmesinin üzüntüsünün anlatıldığı, koca evinde iyi durumda olmasının temenni edildiği, koca evine gittikten sonra yaşanan anne, baba ve köy özleminin dile getirildiği türküdür.

Bu türkünün Malkara köylerinde şu olaydan ortaya çıktığı ve söylenmeye başladığı hikaye edilir. “Çok eskiden köyün birinde Zeynep isimli çok güzel bir kız vardır. On altıya yeni bastığında Zeynep’i, köylerindeki bir düğüne gelen Ali isimli bir genç görür ve çok beğenir. Köyüne döndüğünde hemen dünürcü gönderir. Zeynep’i, Ali’ye verirler ve hemen düğünleri olur. Ali Zeynep’i alıp Aşırı köyüne götürür.

Zeynep’in gelin gittiği köy ile kendi köyü arası üç gün üç gece mesafededir. Zeynep, anne, baba ve kardeşini tam 7 yıl göremez. Bu özlem Zeynep’in yüreğinde her gün biraz daha büyüyerek dayanılmaz bir hal alır, köyün büyük tepesinde bulunan evinin bahçesine çıkarak kendi köyüne doğru için için kendi yaktığı türküyü mırıldanır ve gözleri uzaklarda sıla özlemini gidermeye çalışır.

Oysa kocası, Zeynep’in özlemine pek aldırmaz. Kaldı ki, eski sevgisi de pek kalmadığından Zeynep’i horlamaya, eziyet etmeye başlar. Sonunda bu özlem ve horlanma Zeynep’i yataklara düşürür.

Gün geçtikçe hastalığı artan Zeynep’in düzelmesi için, köyden gelip geçenler anasının, babasının çağrılmasını ister. Başka çaresi kalmadığını anlayan kocası da, kaynanası ve kayınbabasına haber vermeye gider. Altı gün altı gecelik bir yolculuktan sonra bir akşamüstü köye ulaşan anne-baba Zeynep’i yatakta bulurlar. Perişan bir halde olan Zeynep hâlâ türküsünü mırıldanmaktadır; Anne babasına da aynı türküyü söylemeye başlar. Çevrelerindeki bütün köy kadınları duygulanıp ağlarlar. Annesi fenalık geçirir, bayılır.

Bayılan Zeynep, hasretini giderir ama çok geç kalınmıştır. Bir daha iyileşemez ve ölür. İşte o gün bu gündür bu türkü ayrılığın türküsü olarak söylenip durur.” (Turhan vd., 1996: 192-193)

Yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar
Aşrı aşrı memlekete kız vermesinler
Annesinin bir tanesini hor görmesinler
Uçan da kuşlara mâlum olsun
Ben annemi özledim
Hem annemi hem babamı

Ben köyümü özledim
Annemin bir atı olsa binse de gelse
Babamın yelkeni olsa uça da gelse
Kardeşlerim yollarımı bilse de gelse
Uçan da kuşlara mâlum olsun
Ben annemi özledim
Hem annemi hem babamı
Ben köyümü özledim
Ben köyümden çikalı altı yıl oldu
Köyümün dikenleri bana gül oldu
Babamın acı sözleri bana bal oldu
Uçan da kuşlara mâlum olsun
Ben annemi özledim
Hem annemi hem babamı
Ben köyümü özledim

İkinci türkü ise “Pazarda bal var gelinim” türküsüdür. Bu türkü Fethiye yöresine ait bir Talip Özkan derlemesidir ve gelinin, koca evinde tatlı dilli olması gerektiğini vurgulanmaktadır.

Pazarda bal var gelinim pazarda bal var
Sende bir hal var gelinim sende bir hal var
Ağana yalvar gelinim paşana yalvar gelinim
Ahdeyle gelin gelmeye kıymetli gelin
Gelinim gözelim de kınan kutl’olsun
Hem orda hem burda dilin tatl’olsun
Pazarın üstü gelinim pazarın üstü
Yar yara küstü gelinim yar yara küstü
Güveyim uslu gelinim güveyim uslu
Ahdeyle gelin gelmeye kıymetli gelin
Gelinim gözelim de kınan kutl’olsun
Hem orda hem burda dilin tatl’olsun
Pazarda kuzu gelinim pazarda kuzu
Tüyü de kırmızı gelinim tüyü de kırmızı
Bir adam kızı gelinim bir adam kızı
Ahdeyle gelin gelmeye kıymetli gelin
Gelinim gözelim de kınan kutl’olsun
Hem orda hem burda dilin tatl’olsun

Bu iki türküden başka son günlerde popüler sanatçıların televizyon ve radyo gibi yayın organlarıyla duyurduğu ve İzzet Altınmeşe derlemesi olan “Kınayı getir aney” adlı Bitlis türküsü Isparta ve yöresinde kına gecelerinde yaygın olarak söylenmektedir.

Kınayı getir aney

Parmağın batır aney
Bu gece misafirem
Koynunda yatır aney
Kalada var çeperler
Çepere su seperler
Irak yoldan geleni
Terli terli öperler
Sivik uci kuş burni
Oldum yarin düşküni
Baş açık yalın ayak
Yola düştüm kış günü**

Bilinen bu türkülerin yanında özellikle kırsal kesimde yapılan kına gecelerinde kadınların kına yakımı sırasında tef eşliğinde söylediği türküler de vardır. Bu türküler düzensiz belli kalıpları olmayan ve genellikle ağıt şeklinde olup kıızı ve anneyi ağlatmak için o anda ortaya çıkan sözlerden oluşmuş türkülerdir. O anda ortaya çıkmış bile olsa insanların kulaktan kulağa nesilden nesile aktardığı bazı söz kalıpları bu türkülerde geçerliliğini korumaktadır. Derleme yoluyla elde ettiğimiz bu türküler ise şunlardır.

1. Kamış biçtim sazı kaldı

Ördek uçtu kazı kaldı
Anasının bir kıızı kaldı
Oda gelin oluyoru
Yarın ata biniyoru

Dam başında delik desti
Deliğinde yeller esti
Kızın bana niye küstü
Kızımız gelin oluyoru
Yarın ata biniyoru (KK.: Aygül GÖDE)

2. Atladı çıktı eşiği

Sofrada kaldı kaşığı
Kız evlerin yakışığı
Kızım kınan kutlu olsun
Yareninin dili tatlı olsun

Mercimeğim kile kile
Ölçtüm döktüm sile sile
Kız oğlanı bile bile
Kızım kınan kutlu olsun
Yareninin dili tatlı olsun (KK.: Aygül GÖDE)

** <http://www.turkuyurdu.com/pazarda-bal-var-gelinim-2691.html>

3. Evlerine vardım ağşam

Önüme koydular tavşan

Bugün değil yarın ağşam

Kız anam kınan kutlu olsun

Vardığın yer hürmetli olsun

Sarı kabak kökeni

Ele batmaz diken

Sen orada ben burada

Kız anam kınan kutlu olsun

Vardığın yer hürmetli olsun

Destilikte delik desti

Deliginde yeller esti

Kız bu oğlanı seçti

Kız anam kınan kutlu olsun

Vardığın yer hürmetli olsun

Baba bostanın bitti mi

Dalları köken attı mı

Beni yad ellere verdin

Kız anam kınan kutlu olsun

Vardığın yer hürmetli olsun

Büyük evin küçük kızı

O da gelin oluyor

Kahir evine giriyor

Kız anam kınan kutlu olsun

Vardığın yer hürmetli olsun (KK.: İkramiye GÖDE)

4. Vur kınacı vur kınaları koluma

Üç delikanlı sallanıyor yoluma

Üç tefim var sedef düğme dikili

Üç gülüm var lale sümbül kokulu

Evvelcikten düşünmedim akılı

Şimdi uzaklarda kul oldum gayri

Neyleyem yarım yabandan

Oynasam gülsem de gözüm çobanda

Tavşanları tuttum geldim kümeden

Ağzım yüzüm algan oldu yemeden

Yağmur yağar da herkesler ıslanır

Kocalı da gelinler kocasını kıskanır (KK.: İkramiye GÖDE)

5. Giden ay tutulur mu

Bala tuz katılır mı
Geceler onbir saat
Yalnız yatılır mı
Gidene bak gidene
Boyu dönmüş fidana
Altı gariş boy vermiş
Yedi gariş gerdana
Oduunun kütüğünden
İçilmez köpüğünden
İpek olsam sarılsam
Yarimin topuğundan
Ocak başına durdum
İnce fikire daldım
Kapılar açıldıkça
Yari geliyor sandım
Ay gidenler gidenler
Yolu duman edenler
Kaymağını ben yedim
Südüne düğün edenler (KK. İkramiye GÖDE)

6. Bismillah deyin kınasına

Ünlen gelsin anasına
Gel anası gel yanına
Altın bassın kınasına
Ünlen gelsin dayısına
Para bassın kınasına
Ünlen gelsin babasına
Altın bassın kınasına
Biner atın alasına
Gider yolun kıyısına
Ünlen gelsin halasına
Altın bassın kınasına (KK.: İkramiye GÖDE)

7. Kına karıyorum tasta

Kız evi kara yasta
Oğlan evi havasta
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik

Baba bostan ektin mi
Yollara köken attı mı
Beni de sattın ay baba
Ekmeklerin arttı mı
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik

Çattılar kazan taşını
Vurdular düğün aşını
Bozdular kızın başını
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik
Biner atın dorusuna
Gider yolun koyusuna
Çağırın kızın dayısına
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik

Atladı çıktı eşiği
Sofrada kaldı kaşığı
Kız evlerin yakışığı
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik
Yattığım yukarı evler
Esbab yüdüğüm taşlar
Ekmek yediğim arkadaşlar
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik

Ak helkeler susuz kaldı
Tuz çanağı tuzsuz kaldı
Kız anası kızsız kaldı
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik
Gide gide gitmez oldu dizlerim
Ayrılıyom annemden ağlar gözlerim
Seneler geçse de ben yuvamı özlerim
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik

Kınalar yaktım eline
Sürerler saçın teline
Verirler gurbet eline
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor

Bugün akşamlık yarın öğlenlik

Kimse bilmez şu garibin halinden
Tatlı sözler geliyordu dilinden
Isparta ilinden Sağır köyünden
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik

Köyümüzün önü çifte pınarlar

İçerler suyu da beni anarlar

Gördüğü insanı beni sanırlar

Kızımız gidiyor nazımız gidiyor

Bugün akşamlık yarın öğlenlik

Bizim köyün peyniri var yağı var
Şu gurbetin bize yarar neyi var
Gel de köyümüze gidelim kardaş
Kızımız gidiyor nazımız gidiyor
Bugün akşamlık yarın öğlenlik

Gurbetin yolları olmuş bir diken

Kör olsun bu diken diken

Ayrılık değil mi benim belimi büken

Kızımız gidiyor nazımız gidiyor

Bugün akşamlık yarın öğlenlik (KK.: İkramiye GÖDE)

8. Gelin geldi kapımıza

Altın doldu küpümüze

Gelin hoş geldin kadın hoş geldin

Giydiğin yeşil sinleri devşir

Gelin güveğinin eşi

Gelin hoş geldin kadın hoş geldin

Takası benden sinesi senden

Kaynatam candarma gelin

Gelin hoş geldin kadın hoş geldin

Bindiğin atlar iğneler batmaz

Güveğin Allah'tan korkmaz

Gelin hoş geldin kadın hoş geldin (Çuhadar, 2006: 76)

9. Kına kardım çinko tasta

Oğlan evi pek havasta

Kız evleri kara yasta

Baba kızın tek mi idi?

Bir kız sana yük mü idi?
Kör olası dayıları
Hiç oğlunuz yok mu idi?

Dam başında delik testi
Delüğinden yeller esti
Senin annen sana küstü
Baba kızın tek mi idi?

Bir kız sana yük mü idi?
Kör olası teyzeleri
Hiç oğlunuz yok mu idi? (Çuhadar, 2006: 76)

10. Kutlu olsun kınan kutlu olsun
Vardığın yerlerde dilin tatlı olsun
Anamı anamı kadın anamı
Bugün durun yarın vurun kınamı
Anam gidiyorum haberin olsun
İşlediğim işler yadigâr olsun
Anamı anamı kadın anamı
Bugün durun yarın vurun kınamı
Anam yol üstüne ateş yakmasın
Kızım gelecek diye yola bakmasın
Anamı anamı kadın anamı
Bugün durun yarın ,vurun kınamı
Anama giderim yukarı yoldan
Korkarım elden gidemem anam
Anamı anamı kadın anamı
Bugün durun yarın, vurun kınamı
Anam gidiyorum haberin olsun
İşlediğim işler yadigâr olsun
Anamı anamı kadın anamı
Bugün durun yarın vurun kınamı
Ay anam yine gelirim
Gelsem de elin olurum (Acarer, 2006: 72)

11. Karınca karınca sarı karınca
Oynamaya çıkmış gelin görümce
Oyna gelin oyna kardeş düğünü
Elle bacak kısa salla boyunu
Taş dibinden çıkar suyun koyusu
Gurbet ele gider kızın iyisi

Anam beni ıraclıktan aşırdı
Aşırdı da Őu fodula dūŐürdü
Gurbet ele kız verme yiter gider
Anayı babayı terk eder gider
Anam yol üstüne ateş yakmasın
Kızım gelir diye yola bakmasın (Acarer, 2006: 73)

12. Asbab yuğduğum ak taşlar
Ekmek yediğim kardeşler
Kutlu olsun kınan kutlu olsun
Gittiğin yerlerde dilin tatlı olsun
Taş dibinden çıkar suyun koyusu
Gurbet ele gider kızın iyisi
Verme gurbet ele kız yiter gider
Anneyi babayı terk eder gider
Gurbet elidir ko yiğidin mekanı
Aramazlar gurbet elde yitene
Gideceği yollar pelit arası
Kendi verir kendi ağlar kızını (Acarer, 2006: 74)

13. Yeşil ördek kayar gelir
Yavrusunu sayar gelir
Senin gelin olduğunu
Senin dayın duyar gelir
Dam başında delik testi
Deliğinden yeller esti
Senin anan sana küstü
Bensiz gelin olmuş diye
Sıva çaldığım duvarlar
Yiyip içtiğim yarenler
Hoşçakalın gidiyorum
Yarın ata biniyorum
Dam başında kum savrulur
Cihan başıma devrilir
Anasız gelin olanın
Eksiğini kim yetirir (Çetinkaya, 2006: 130)

14. Gıcılar da kavak gıcılar
İçerimden çıkmaz acılar
İşte geldi kınacılar

Gelin hanım kınan kutlu olsun
Damat beyim kınan kutlu olsun
Kavak dibi karıncalı
Yanı başı çifte görümceli
Her işleri yerinceli
Gelin hanım kınan kutlu olsun
Damat beyim kınan kutlu olsun (Çetinkaya, 2006: 131)

15. Ana hamama vardın mı
Yunduğum taşı gördün mü
Ana kıymetimi bildin mi
Kardeş kıymetimi bildin mi
Baba bostanın bitti mi
Dalları köken attı mı
Baba beni çıkarışın
Yakan yerine yattı mı
Kirazların oldu mola
Selelere doldu mola
Senin gelin olduğunu
Senin anan duydu mola (Çetinkaya, 2006: 131)

16. Ak güvercin kayar gelir
Yavruların sayar gelir
Senin baban duyar gelir
Yavrum kınan kutlu olsun
Yareninin ağzı tatlı olsun
Kavak dibi karıncalı
Vardığın ev görümceli
Her işleri yerinceli
Yavrum kınan kutlu olsun
Yareninin ağzı tatlı olsun (Çetinkaya, 2006: 133)

17. Gel anası gel yanına
Dola kolların boynuna
Bir daha geçmez eline
O da gelin oluyor
Yad ellere varıyor
Dama çıktım damlar ıssız
Beş para buldum yazısız
Yanı başı kız kardeşsiz

O da gelin oluyor
Dalı kolu kırılıyor
Kayalardan kayamadım
Yüz koyunu sayamadım
Yavrum sana doymadım
Yavrum gelin oluyor
Yad ellere varıyor
Gemi gelir yata yata
Sağa sola bata bata
Al duvağı sere serpe
Yavrum gelin oluyor
Yad ellere varıyor
Atladı çıktı eşiği
Sofrada kaldı kaşığı
Ay evlerin yakışığı
Bu da gelin oluyor
Yarın ata biniyor
Kamış biçtim sazı kaldı
Dibinde meyvesi kaldı
Ananın bir kızı kaldı
O da gelin oluyor
Yarın ata biniyor
Siniye koyarlar tuzu
Üstüne örterler bezi
Büyük evi küçük kızı
O da gelin oluyor
Yarın allar giyiyor
Kestane gömdüm ocağa
Patladı çıktı bucağa
Gel derim gelmez kucağa
O da gelin oluyor
Yarın allar giyiyor
Tepsiye koyarlar balı
Üstüne örterler alı
Annesinin oğul balı
O da gelin oluyor
Yarın allar giyiyor (Çetinkaya, 2006: 135)

18. Çattılar ocak başını,
Vurdular düğün aşını,

Verin bizim oğlumuzun eşini.
Var kızımız kınan kutlu olsun,
Vardığın yer kıymatlı olsun.
Kalgıdım çıktım hanaya,
Çağırın gelsin anaya,
Altını bassın kınaya.
Var kızımız kınan kutlu olsun,
Vardığın yer kıymatlı olsun.
Elimi koydum astara,
Elimi kesti ustura,
Allahım şirin göstere.
Var kızımız kınan kutlu olsun,
Vardığın yer kıymatlı olsun.
Pardı başı pardı başı,
Pardıdan atalar daşı,
İki oğlanın kız kardeşi,
Var kızımız kınan kutlu olsun,
Vardığın yer kıymatlı olsun
Evlerine vardım ağam,
Önüne koydular tavşan,
Bu gün değil yarın ağam,
Var anam kınan kutlu olsun,
Vardığın yer hürmetli olsun.
Odun alır kucağına,
Gider evin bucağına,
Kız oğlanın kucağına,
Var anam kınan kutlu olsun,
Vardığın evler hürmetli olsun. (Çeliköz, 2005: 164)

19. Tutun atının başını,
Silin gözünün yaşını,
Çağır oğlan kardeşini,
Gelin kınan kutlu olsun.
Şhirden getirin taşı,
Evlerde işitin sesi,
Olmuş gelinlerin hası,
Gelin kınan kutlu olsun.
Kaya dibi karıncalı,
Başı pullu bürümceli,
Yanı kibar görümceli,

Gelin kınan kutlu olsun.
Tepsiye koyarlar tuzu,
Üstüne örteler bazı,
Anasının kadın kızı,
Gelin kınan kutlu olsun.
Ana hamama vardın mı
Yunduğum yeri gördün mü
Gideceğimi bildin mi
Gelin kınan kutlu olsun. (Çeliköz, 2005: 165)

Gelin kınasında söylenen yukarıdaki türküler zaman zaman aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi damat kınasında (damat okşaması) da söylenilir.

20. Gıcılar kavak gıcılar
İşte geldi gımacılar
Evde oturan bacılar
Oğlumuz kınan kutlu olsun
Aldığın kız hürmetli olsun
Biner atın dorusuna
Gider yolun eğrisine
Ünnen gelsin dayısına
Oğlumuz kınan kutlu olsun
Aldığın kız hürmetli olsun (KK. İkramiye GÖDE)

21. Baba bostanın bitti mi
Tarlaya köken attı mı
Aldın el kızını bana
Elin yakana yattı mı
Yeşil ördek kayar gelir
Yavruların sayar gelir
Damat olacak kişinin
Aklına neler gelir

Çattılar ocak taşını
Kurdular düğün aşını
Oğlan evin yakışığı
Sofrada kaldı kaşığı (KK. Fadime GÖDE)

22. Yeşil ördek kayar gelir
Yavruların sayar gelir
Senin baban duyar gelir

Ay beyim kınan kutlu olsun
Yarenlerin gönlünde gönlün şen olsun
 Biner atın eyisine
 Gider yolun koyusuna
 Çağırın anasına
Ay beyim kınan kutlu olsun
 Yarenlerin gönlünde gönlün şen olsun
Kavak kavağa yaslanır
Kavakta bülbül beslenir
Çağırın ağasına
Ay beyim kınan kutlu olsun
Yarenlerin gönlünde gönlün şen olsun (KK. Fadime GÖDE)

KAYNAKÇA

- Acarer**, Emine, (2006), **Sütçüler Halk Edebiyatı Mahsulleri**, Isparta. (yayınlanmamış bitirme ödevi)
- Boratav**, Pertev Naili, (1988), **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı**, İstanbul.
- Boratav**, Pertev Naili, (1991), “Türk Ağıtlarının İşlevleri Konuları ve Biçimleri”, **Folklor ve Edebiyat 2 1982**, İstanbul.
- Çeliköz**, Tuğba, (2006), **Senirkent Yöresi Halk Edebiyatı Mahsulleri**, Isparta (yayınlanmamış bitirme ödevi)
- Çetinkaya**, Tuba, (2006), **Gelendost Halk Edebiyatı Mahsulleri**, Isparta. (yayınlanmamış bitirme ödevi)
- Çuhadar**, Emine, (2006), **Atabey Halk edebiyatı Mahsulleri**, Isparta (yayınlanmamış bitirme ödevi)
- Dilçin**, Cem, (1983), **Örneklerle Türk Şiir Bilgisi**, Ankara.
- Elçin**, Şükrü, (1981), **Halk Edebiyatına Giriş**, Ankara 1981, s. 287
- Erzurumlu İbrahim Hakkı**, (2003), **Marifetname**, (Sadeleştiren ve yayına hazırlayan: Yusuf Karaca) Berikan Yay. İstanbul 2003, C. I.
- Görkem**, İsmail, (2001), **Türk Edebiyatında Ağıtlar, Çukurova Ağıtları**, Ankara.
- Kaya**, Doğan (2004) **Anonim Halk Şiiri**, Ankara 2004, s. 199
- Örnek**, Sedat Veyis, (2000), **Türk Halkblimi**, Ankara.
- Seçmen**, Özcan v.d., (1992), **Tohumlu Bitkiler Sistematiği**, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir.
- Şenel**, Süleyman, (1988), “Türk Edebiyatında Ağıt”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.1, İstanbul
- Turhan**, Salih, Kubilay Dökmetaş, Levent Çelik (1996), **Notalarıyla Türkülerimiz ve Hikayeleri**, Ankara.
- Türkçe Sözlük**, (1988), TDK, Ankara
- Yardımcı**, Mehmet (1999), **Başlangıçtan Günümüze Halk Şiiri, Âşık Şiiri, Tekke Şiiri**, Ankara 1999.

KAYNAK KİŞİLER

Aygül Göde, okur yazar, 41 yaşında, Korküler kasabası/ Yalvaç /Isparta

Fadime Göde, okur yazar, 60 yaşında, Korküler kasabası/ Yalvaç /Isparta

İkramiye Göde, okur yazar, 50 yaşında, Sağır köyü / Yalvaç /Isparta

*** <http://www.turkuyurdu.com/kinayi-getir-aneyi-3717.html>

Özet

Kına Türküleri Üzerine

Bu yazımızda, “kına gecesi” geleneği üzerine bölgemizde ortaya çıkan kına türkülerinden örnekler vermeye çalışacağız. Bilindiği gibi kına gecesi Anadolu’nun birçok yerinde gelin çıkımından bir gün önce kadınlar arasında kız evinde yapılan eğlencenin adıdır. Belki de modern manada kızın anne evine veda partisidir diyebiliriz. Uygulamalarıyla, yaptırımlarıyla ve üzerine yüklenmiş birçok geleneksel unsuruyla kültürel olarak önemli bir yer teşkil etmektedir. Kızın anne evinde geçirdiği son gecede yapılan bu törenin birçok unsuru barındırdığını söylememiz de mümkündür. Anne evinde geçen son gece olması, kızın bekar arkadaşlarıyla yapmış olduğu son eğlence ve birliktelik olması, bu gecede yakılan kınanın geleneksel bir değer taşıması, anne evinden ayrılacak kızın üzüntüsünün giderilmesi, koca evinde nasıl davranması gerektiği ile ilgili bilgilerin verilmesi gibi.

Anahtar Kelimeler: Kına türküleri, halk edebiyatı, Isparta

Abstract

Hen Night Songs

In this work, our aim is to give examples of hen night songs belonging to our region. Hen night is a women’s get-together for fun held at bride’s home one day before the bride is on her way in many parts of Anatolia. It is a kind of farewell to mother’s home. It is of great importance culturally with its practices and sanctions. To give a few examples; its being the last day of bride at her own home, the bride’s last fun with her single friends, the tradition of bride’s and others’ putting on henna, helping the bride to overcome her sadness before leaving mother’s home, providing the bride with information about how to behave at husband’s home.

Key words: Hen night songs, folk literature, Isparta.

13. YÜZYIL TÜRK HALK ŞİİRİNDE AHLÂKİ ANLAYIŞ

Mehmet Yardımcı *
Ahmet Zeki Güven **

Giriş

1. XIII. Yüzyılda Anadolu'da Devrin Genel ve Edebî Görünümü

Talas savaşının ardından İslâmiyet yavaş yavaş da olsa Türkler arasında yayılmaya başlamıştı. Özellikle Abbasilerin siyasî olarak yıkılmasından sonra Türkler İslâmiyet'in koruyucusu durumuna geçmişler, yeni girdikleri bu dini fetihler aracılığıyla yaymaya başlamışlardı. Oğuzlar, X. Yüzyılın birinci yarısında İslâm dininin kuralları konusunda bir fikre sahip olmakla birlikte Oğuzlar arasında İslâmiyet, aynı yüzyılın ikinci yarısında yayılmaya başlamıştır. XI. yüzyılın başlarından itibaren, bu İslâmlaşma daha hızlı bir şekilde olmuş ve aynı yüzyılın ortalarında Oğuzların çoğu belki de hepsi Müslüman olmuşlardı (Ateş, 1982: 28-29).

Büyük Selçuklu Devletinin 1071 Malazgirt Meydan Muharebesi'yle Bizans'a karşı kazanmış olduğu zafer, Anadolu'nun kapılarını Türklere ve İslâm'a açmıştır. Selçuklu Devleti içinde bulunan Türkler, genellikle Horosan ve Mâverâünnehir'in bozkırlarında

* Yrd.Doç.Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Bölüm Başkanı

** Dr.Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

yaşayan Oğuz boylarından ve Türkmen denilen topluluklardan oluşuyordu. Özellikle X. asrın ortalarından XI. asrın ortalarına kadar Selçukluları takiple Müslüman Oğuzların veya Türkmenlerin İslâm ülkelerine göçleri gittikçe bir sel halini almıştı (Turan, 1971: 10).

Malazgirt Zaferi'nden sonra yavaş yavaş Anadolu bir Türk yurdu haline gelmeye başlamış, ancak bu süreç Anadolu Selçuklu Devleti'nin son dönemlerinde, XIII. yüzyılın sonlarına doğru baş gösteren Moğol tehlikesi nedeniyle bozulmaya başlamıştır. 1273 yılında Moğolların Köseadağ Savaşı'nda Anadolu Selçuklularını bozguna uğratması, idareyi de yanlarında getirdikleri Moğol valilere bırakması neticesinde Anadolu'da tam bir başıboşluk hâkim olmuş, toplum bunalıma sürüklenmiştir. İşte insanların sıkıntı içerisinde oldukları bu süreçte Orta Asya'dan İslâmiyet'i yaymak amacıyla çıkan Yesevî dervişleri Anadolu'ya gelmişler, insanlara İslâmiyet'in sevgi ve hoşgörü temeline dayanan bir din olduğunu anlatmaya başlamışlardır. Bu dervişler bunu yaparken de tıpkı Ahmed Yesevî gibi, sade ve anlaşılır bir Türkçe kullanıyorlar, düşüncelerini şiirlerinde bu yalınlıkla aktarıyorlardı. Onlar, tasavvuf adını verdikleri bu akımı, insan kalbinin dünyevî hırslardan, bir diğer tabirle mâsivadan ve ihtiraslardan temizlenerek Tanrı'ya yönelmesi, dinî emirlerin mistik tecrübe vasıtasıyla pekiştirilerek öğrenilmesi ve bu sayede Tanrı'nın rızasını kazanma işi olarak tanımlamışlardır. Moğol zulmü altında ezilen insanlar, bu erenlerin aktardıkları bu tasavvufî akım sayesinde ferahlıyorlar, tasavvufu âdeta bir sığınak olarak görüyorlardı.

İşte XIII. yüzyılın özellikle son dönemleri Anadolu'daki Türkler için bir bunalım ve geçiş yüzyılı olmuştur.

Bu yüzyılda İslâmiyet'e yeni girmiş olmaktan dolayı Arapça ve Farsçanın etkisi edebiyatımızda yoğun bir şekilde hissedilir. Selçuklularda ilim dili Arapça iken, edebiyat dili Farsçaydı. Özellikle bu yüzyılın sonlarında başlayan Moğol baskısı neticesinde Anadolu'ya göç eden dervişler ise tıpkı mürşitleri Ahmet Yesevî gibi sade, açık ve anlaşılır bir Türkçe kullanıyorlardı. Çünkü onların amacı, insanlara İslâm'ın sevgi ve hoşgörüyeye dayalı bir din olduğunu anlatmaktı. Bu amaçla da şiirlerini halkın da kullandığı Türkçe ile kaleme alıyorlardı. Bu sayede Anadolu'nun en ücra köşesindeki bir köylü bile bu erenlerin şiirlerini anlayabiliyorlardı.

Biz de bu çalışmada XIII. yüzyılda Anadolu'da şiirleriyle halka tasavvufu anlatan üç büyük şairimizin şiirlerini insan eğitimi açısından inceledik. Bu üç büyük şair sırasıyla, Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre ve Said Emre'dir.

2. XIII. Yüzyıl Türk Halk Şiirinde Ahlâki Anlayış

Ahlâk, bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kurallarıdır (Türkçe Sözlük, 2005: 43). İnsanoğlu toplu olarak yaşama başladığından beri çeşitli kurallar oluşturmuş ve bu kurallara uymak gerektiğini düşünmüşlerdir. İnsanoğlu yaşadığı her dönemde bu kuralları farklı şekillerde belirlemiş, bu kurallara göre örnek insan modeli ortaya koymuştur.

İncelemiş olduğumuz şairlerimizde ahlâk unsurlarıyla ilgili beş temel ortak konu başlığı belirlenmiştir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

2.1.Kendini Bilmek

Kendini bilme, bütün eğitimcilerin üzerinde birleştikleri bir husustur. Gerçek eğitim, kişinin önce kendini tanıması yolunda ortam hazırlamalı, ardından da bu tanımının gerçekleştirilmesini sağlamalıdır (KAVCAR: 1994: IX).

Kendini bilme, tasavvufi anlamda çok önemlidir. Kişinin kendini bilmesi, haddini bilmesi, insanları hor görmemesi gibi anlamlara gelir. Kendini bilen insan, kimseyi hor görmeyecek, kimseye zarar vermeyecektir.

Hacı Bektâş-ı Velî’ de Kendini Bilmek

Hacı Bektâş-ı Velî, kendi benliğini arıtmayan kişinin boş sözler konuşacağını ve bir davası olmayacağını belirtir. Bu nedenle kişi öncelikle kendi benliğini arıtmalıdır.

Özin arıtmayan kişi ne bilür

Güzâfın (söyler) ol yok da’vî kılur

(Abdurrahman Güzel, Makâlat, s.297/b. 280)

Kendini bilmeyen kişi her şeyden habersizdir, kimseyi dikkate almaz, hep kendi bildiğini yapar. Bu nedenle kendini bilmeyen insanlar, kendilerine verilen nasihatlerden de habersizdirler.

Kişi kim kendüzinden bî-haberdür

Öğüt söz gelmek andan ne haberdür

(AG, Makâlat, s.297/b. 281)

Hacı Bektâş-ı Velî erkek ya da kadın her kim olursa olsun, her insanın kendini bilmesi, bu dünyaya geliş amacını öğrenmesi gerektiğini belirtir.

Zirâ kim kendüzin bilmek kişiye

Gerekdür cümle irkeğe dişiye (AG, Makâlat, s.328/b. 1062)

Yunus Emre’ de Kendini Bilmek

Yunus, insanın kendini bilmeyip bir mürşide bağlanmaması halinde benliğinin ona tuzak kuracağını belirtir. Yunus burada insanın egosuna işaret eder. Kişi eğer haddini bilip bir mürşide varırsa, bu yolculuk olan bu dünya hayatında da amacına ulaşacak, aksi takdirde hüsrana uğrayacaktır.

Sen seni bilmeyince ere nazar kılmayınca

Senligi bu ara yirden gidermezsen oldı duzak

(Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, ş.128/b.5)

İnsanın kendisini bilmesi gerektiğini belirten Yunus Emre, kendini bilen insanın toplum içerisindeki en seçkin kişi olduğunu belirtir. Bu nedenle toplum içerisinde de saygınlık görmek isteyen kişi, haddini bilmeli, sürekli kendi durumunu kontrol ederek yaşamını sürdürmelidir.

Andan yigrek ne vardur kişi bile kendözin
Kendözin bilen kişi kamulardan ol Güzin
(MT, YED, ř.247/b.1)

Kendini bilmek isteyen kişiye Yunus ilim öğrenmesini tavsiye eder. Yunus Emre, insanın ilim öğrenmekten maksadının kendisini bilmek olduğunu, kendisini bilmeyen kişinin hayvandan beter olduğunu belirtir. Bu nedenle kişi ilme gönül vermeli, ilimden maksadının da kendini bilmek olduğunu unutmamalıdır.

‘İlm okımak bilmeklik kendözini bilmekdür
Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin
(MT, YED, ř.248/b.5)

Said Emre’ de Kendini Bilmek

Said Emre, kendini bilmeyen insanın etrafına da ibretli bir gözle bakmayacağını belirtir. Etrafindan nasip almak isteyen kişi önce kendini bilmelidir.

Bakuban ne görürsün gözün açılmayınca
Kimseyi ne bilesün sen seni bilmeyince
(Gölpınarlı, Yunus Emre’de Tasavvuf, s.284, ř.7, b.1)

İnsan doğru yola ulaşmak için kendini bilmeli ve her türlü varlıktan uzaklaşmalıdır.

Yola var yoldan kalma her türlü varlık alma
Sen seni yolda bilme yol tamam olmayınca
(G., YET, s.284, ř.7, b.6)

2.2.Kibir ve Tevâzu

Kibir insanın kendini herkesten üstün görmesi, tevâzu ise bunun zıddı olup kişinin kimseyi hor görmemesi demektir. Kibir, Türk Halk Şiiri’nde pek çok şair tarafından eleştirilmiş, sürekli olarak insanlara kibirli olmak yerine tevazu sahibi olmak gerektiği belirtilmiştir.

Hacı Bektâş-ı Velî’de Kibir ve Tevâzu

İnsan kıyamet gününde pişman olmamak için kibri gönlünden çıkarmalı ve mütevâzı olmalıdır. Aksi takdirde kıyamet gününde kişi dünyada yaptığı hatanın farkına varacak ve pişmanlık duyacak, ancak iş işten geçmiş olacaktır.

Tevâzu kıl gider kibri, hevâyı
Ki yarın dimeyesin âh u vâyı
(AG, Makâlat, s.310/b. 603)

İlk insan Hz. Adem yaratıldıktan sonra Tanrı’nın emriyle tüm melekler ona secde ederken şeytan kibirlenmiş, kendisinin ateşten Hz. Adem’in ise topraktan yaratıldığını söyleyip ona secde etmemiştir. Bu nedenle de şeytan Tanrı katında lanetlenmiştir. Bundan dolayı kibrin şeytanın huyu ve karakteri olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, insanlara kibirden uzak durmaları gerektiğini belirtir.

Velî kibr aslı şeytândur bilün siz

Havâle meskenet ana kılun siz

(AG, Makâlat, s.324/b/964)

Hacı Bektâş-ı Velî, insanların gerçekten Tanrı rızasını kazanmak için gönüllerinden kibri ve riyakârlığı gidermelerini ve Tanrı'ya tövbe etmelerini öğütler.

Gönülden terkin ur kibr (ü) riyânun

Tut emrin yalvar(up) ol Kibriyâ'nun

(AG, Makâlat, s.310/b. 595)

Yunus Emre'de Kibir ve Tevâzu

Yunus, insanlara doğru yola girmeleri, kibir ve kini gönüllerinden çıkarıp, bir mürşide erişmelerini öğütler.

Egriligün koyasın togrı yola gelesin

Kibr ü kîni çıkargıl erden nasîb alasin

(MT, YED, §.250/b.1)

Yunus, insanın bu dünyanın sıkıntı ve gamlarından uzak durması için kibir ve kini bırakıp, derviş olması gerektiğini belirtir.

Dilerisen bu dünye(nün) şerrinden emîn

Terk eyle bu kibr ü kîni hırkaya gir dervîş yüri

(MT, YED, §.403/b.4)

Yunus, özellikle Allah dostları olup Onun katında değerli olan erenlere karşı kibir gösterilmemesi gerektiğini, toprak gibi alçakgönüllü olmayı öğütler. İnsan toprak gibi mütevâzı olmalıdır. Çünkü herkesce bilinir ki toprak da yerededir, ancak her şey onda biter. Topraksız bir hayat düşünülemez.

Miskîn Yûnus erenlere tekebbür olma toprak ol

Toprakda biter küllîsi gülistânı toprak bana

(MT, YED, §.10/b.5)

İncelemiş olduğumuz şairlerden Said Emre'nin şiirlerinden kibir ve tevâzu konusuna rastlanılmadığından burada örnek de verilememiştir.

2.3.Sözün Önemi

Dil, geçmişten günümüze insanlar arasında iletişimi sağlayan en önemli unsurların başında gelir. Özellikle insanlar, dilleri sayesinde istek, dilek ya da arzularını dile getirirler. Ancak dil, dikkatli kullanılmadığında en tehlikeli silahlardan daha etkilidir. İnsanın başına türlü türlü sıkıntılar açabilmekte, canların kaybına, hatta dünya savaşlarına neden olabilmektedir. İşte bu nedenle insan, dili kullanırken çok dikkatli olmalı, söyleyeceği sözü öncelikle düşünmeli, kafasında tasarlamalı ve daha sonra söylemelidir.

Hacı Bektâş-ı Velî'de Sözün Önemi

Öyle sözler vardır ki insanın en sıkıntılı anlarında insana ilaç gibi gelir, onu teselli

eder. Ancak öyle sözler de vardır ki insanın en mutlu anında onun dünyasını karartır. İşte bu duruma işaret eden Hacı Bektâş-ı Velî, sözün manâlı yani Tanrı katında değerli bir kişiden gelmesi halinde insanlara ferahlık vereceğini belirtir.

Şu söz kim ma'nîli gelür kişiden
Ferah bulur be-küllî hep işiden
(AG, Makâlat, s.292/b. 121)

İnsan her zaman iyi niyetle hareket etmeli, konuşurken de kırıncı ve kaba olmamalıdır. Hz. Peygamber de güzel sözün insan için sadaka olduğunu belirtmiştir (Buhari, Edeb, 34). Bu nedenle Hacı Bektâş-ı Velî, insanın sözünü söylerken iyi niyetli davranması ve kibar olması gerektiğini belirtir.

Ki şîrîn eyle şekerden sözünü
Arı niyetle tut Hakk'a yüzünü
(AG, Makâlat, s.317/b. 767)

İnsan kesinlikle yalan söylememeli, sözüne yalan karıştırmamalıdır. Kişi sözün doğrusunu bilmeli ve doğrusunu söylemelidir.

Sahîhin gözlegil sözün sen iy yâr
Hülâsa sözden olgıl sen haber-dâr
(AG, Makâlat, s.318/b. 835)

Yunus Emre'de Sözün Önemi

Öyle sözler vardır ki, kimi zaman insanı mutlu kılar kimi zaman da üzer. Ancak unutulmaması gereken bir gerçek vardır ki şan, şeref, alçaklık insana hep bu konuşmasından gelir.

Söz var kılur gönüli şad söz var kılur bilişi yad
Eger horluk eger 'izzet her kişiye sözden gelür
(MT, YED, ş.42/b.2)

Sözünü bilen, ne söylediğine hâkim olan birisinin söyleyeceği söz, onun yüzünü ağartır, ona şan ve şeref kazandırır.

Keleci bilen kişünün yüzünü ağ ide bir söz
Sözi bişürüp diyenün işini sag ide bir söz
(MT, YED, ş.102/b.1)

İnsanın söylediği sözün önemi büyüktür. Kimi zaman söz, bir savaşı başlatırken kimi zaman da bir insanın ölümüne yol açabilmektedir. Yunus, insanlardan öyle söz söylemelerini ister ki o söylenen söz, mevcut anlaşmazlıkları, savaşları bitirmeli, âdeta zehirli olan aş bala çevirmelidir.

Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı
Söz ola agulu aş balıla yag ide bir söz (MT, YED, ş.102/b.2)

Said Emre’de Sözün Önemi

Said Emre, kıymetli sözü ancak sözün değerini bilenlerin söyleyebileceğini belirtir.

Can duya can sözüni dost göre dost yüzünü

Can ile izleyeler canlara giden izi

(G., YET, s.284, ş.6/b.3)

Said Emre kendi kendisine seslenir, nasıl ki dağdaki hayvan şekerin kıymetini bilmiyorsa, faydalı sözlerin kıymetini de cahil bilemez.

Said sen sözünü câhile dime

Ne bilür şekeri dağdaki hayvân

(Büyük Türk Klâsikleri, C.II, s.23, Ş.6/8.b)

Said Emre, Tanrı’ya âşık olanların gönüllerinden dillerine gelen sözlerin kıymetli ve insanı hayran edecek sözler olduğunu belirtir.

Âşıklarun razundan tatlılık denizünden

Bir söz taşra sıçarsa hayran eyleye bizi

(G., YET, s.284, ş.6/b.5)

2.4. İlim – Cehâlet

İlim, kişinin kendisini geliştirmesi için en önemli unsurlardan biridir. Fakat insan, ne kadar ilim tahsil ederse etsin kendini âlim saymamalı, ilim tahsiline ölene kadar devam etmelidir. Tasavvufî anlamda ilim tahsilinin amacı, kişinin kendini tanıması, bu dünyaya geliş nedeni öğrenmesidir.

Hacı Bektâş-ı Velî’de İlim – Cehâlet

Cehâletin hep eşeklikle eşdeğer görüldüğünü belirten Hacı Bektâş-ı Velî, cahillerin her sözünün yalan olduğunu ve yanıldıklarını belirtir.

Cehâlet çün hımârıla anıldı

Ne söyledise câhiller yanıldı

(AG, Makâlat, s.292/b. 135)

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı’nın ilim öğrenmeyi farz olduğunu kutsal kitabımız Kur’ân-ı Kerim’de buyurduğunu belirtir.

Ki ‘ilm öğrenmeyi Hakk farz idüpdür

Kelâmında öğüp hış ‘arz idüptür

(AG, Makâlat, s.306/b. 513)

Arkadaşlık, insanın karakterinin oluşmasında birinci dereceden etkin bir faktördür. Kişi iyi ya da kötü arkadaşının huylarını bir süre sonra farkında olmadan benimser ve kendi kişiliğine yerleştirir. Örneğin insan cahili kendisine dost edinirse bir süre sonra o

da cahilleşecektir. Bu nedenle Hacı Bektâş-ı Velî, insanın cahilin yanından uzaklaşmasını önerir. Kişi bu sayede de meyveli bir ağaç gibi olacaktır.

Sinerek câhilün katında söyle
Becid sen sâmir ol disin kim öyle
(AG, Makâlat, s.292/b. 133)

Yunus Emre'de İlim – Cehâlet

Yunus cahillerden olmamayı, âlimlere yakın olmayı diler. Cahilin mümin olmasında bir fayda yoktur.

Yûnus olma câhillerden irak olma ehillerden
Câhil ne var mü'minise câhillikden kalur degül
(MT, YED, ş.157/b.8)

Kişi ilim ehillerden uzak olmamalı, cahillerden kaçmalıdır. Çünkü Tanrı da cahilleri sevmez, cahil olanlar Tanrı'nın didarını göremezler.

Eksük olma ehillerden kaçâ görün câhillerden
Tanrı bizâr bahillerden bahil didâr görür degül
(MT, YED, ş.157/b.2)

Cahil olan kişi hiçbir şeyin gerçek manâsını anlamaz. Bu nedenle başıboş bir hayat sürer, öleceğini de hiç düşünmez ve ömrünü beyhude yere geçirir.

Câhildür ma'nîden almaz oturur kararı gelmez
Öleceğini hiç sanmaz yüz bin yıllık teşvîş ider
(MT, YED, ş.80/b.5)

Said Emre'de İlim – Cehâlet

Nasıl ki dağdaki bir hayvan şekerin tadından anlamazsa, cahiller de nasihattan, güzel sözlerden anlamaz. Bu yüzden onlara nasihat vermenin bir anlamı yoktur.

Said sen sözini câhile dime
Ne bilür şekeri dağdaki hayvân
(BTK, C. II, s.23, Ş.6/8.b)

İncelemiş olduğumuz Said Emre'ye ait şiirlerden ilim ve cehâlet konulu başka bir beyite rastlanılmadığından burada başka örnek verilememiştir.

2.5. Dünya Sevgisi

Tanrı ilk insan Adem'i ardından da eşi Havva'yı yaratmış, onları cennette yaşamaları için buraya yerleştirmiştir, ta ki şeytanın hilesiyle ikisi aldanıp Tanrı tarafından cezalandırılana kadar. Tanrı, emirlerinin dışına çıkan Adem ve Havva'yı cennetten kovmuş, onları yaşamaları için yarattığı dünyaya göndermiştir. İnsan ömrü elverdiği

ölçüde burada yaşayacak, daha sonra da bu dünyada yapmış olduklarının karşılığını öbür dünyada görecektir. Bu dünya iyi kullar için, geçici, fânî bir gurbet ve sıkıntı yeridir. Gerçek Tanrı dostu olanlar bu nedenle dünyaya değer vermezler. Dünya onlar için gerçek sevgili olan Tanrı'dan ayrı oldukları bir gurbet yeridir. İşte tasavvufî anlayışta da amaç, insanın masivâyı bırakıp, âhirete yönelmesidir.

Hacı Bektâş-ı Velî'de Dünya Sevgisi

Hacı Bektâş-ı Velî, pek çok insanın bu dünyanın zevki ve sefasına aldandığını, aslında bunların insan için birer sıkıntı olduğunu ve yarın kıyamet gününde insanın bunu anlayacağını belirtir.

Niçeleri severler zevk ü dünyâ
Heves itme ki mihnetdür bu dünyâ
(AG, Makâlat, s.320/b. 841)

Dünyaya aşırı önem ve sevgi gösteren insanları çok ağır bir dille eleştiren Hacı Bektâş-ı Velî, dünyaya önem veren insanların, işleri ve yaşamlarının tıpkı hayvan gibi olduğunu, ölümlerinin de hayvan misali olacağını belirtir.

Bular hayvân gibidür kavli, fi'li
Biter, yiter, gider her bir tufaylî
(AG, Makâlat, s.320/b. 842)

İnsan için bu dünyayı sevmek en büyük düşmanlıktır. Çünkü bu dünyayı seven insan her anını bu dünya için yaşayacak ve sürekli bu dünyada kazanmak için çalışacak, gerçek âlem olan ahreti unutacaktır. Bu nedenle bu dünya sevgisini terk etmek ise insanın en başta gelen görevidir.

Bilürsin dünyâ sevmek düşmânundur
Anı terk eylemek bellü senündür
(AG, Makâlat, s.336/b. 1292)

Yunus Emre'de Dünya Sevgisi

Tanrı, insanı yaratmış ve bu dünyaya göndermiştir. Bu dünyaya gelen Yunus, bu dünyayı gezip gördüğünü, Tanrı'yı gerçekten sevenlerin bu dünyaya değer vermeyeceklerini belirtir.

Ol dost bize viribidi var dünyayı bir gör didi
Geldüm gördüm bir ârâyış seni seven kalmaz ana
(MT, YED, ş.7/b.6)

Yunus Emre, bu dünyanın değişik değişik görünüşleri olduğunu ve gâfil olan kişileri hilebaz bir cadı gibi aldatacağını belirtir.

Bu şârun hayâlleri dürlü dürlü hâlleri
Aldamış gâfilleri câzû mekkâra benzer
(MT, YED, ş.69/b.5)

Yunus, derviş olan insanın bu dünyaya değer vermeyeceğini, çünkü dünyanın gerçek dervişlere cennet değil zindan olduğunu, gerçek mükâfatın öbür âlemde olduğunu belirtir.

Yûnus eger dervîşisen terk eyle küllî dünyâyı

Dünyâ eger uçmagısa dervîşlere zindân olur

(MT, YED, ş.97, b.5)

Sonuç ve Değerlendirme

Çalışmamızın başında da belirtildiği gibi XIII. yüzyıl Anadolu'daki Türkler için tam bir geçiş yüzyılı olmuş, insanlar Orta Asya'dan gelen yoğun Moğol baskısından dolayı kendilerine bir sığınak aramışlardır. Bu sığınak da Orta Asya'dan gelen Ahmet Yesevî'nin takipçileri erenlerin ortaya koydukları tasavvufî fikir hareketi olmuştur. Bu erenler, insanlara İslâmiyet'in korkudan ziyâde sevgi ve hoşgörüyü dayalı bir din olduğunu, onların da anlayabilecekleri sade, anlaşılır bir Türkçeyle şiirlerinde anlatmışlardır. İnsanlar bu erenlerin başlattığı tasavvuf akımını bir sığınak olarak görmüşler, Moğol baskı ve zulmünden bu sayede kendilerini soyutlamışlardır.

İncelemiş olduğumuz şairlere bakıldığında insanların ahlâki olarak uymaları gerekli ortak beş temel başlık ön plana çıkmaktadır. Bunlar sırasıyla kendini bilmek, kibirden uzak durup tevâzu sahibi olmak, konuşurken dikkatli olmak, ilme önem verip cahillikten uzak durmak ve dünyaya gerekenden fazla önem vermemektir. Bu beş temel prensibe uyan insandan kimse bir rahatsızlık duymayacak, aksine bu sayede topluma yararlı, yaşamanın da gayesini anlamış bireyler ortaya çıkacaktır. Bu sayede toplumun da birliği ve düzeni sağlanmış olacaktır.

KAYNAKÇA

ATEŞ, Toktamış (1982), Osmanlı Toplumunun Siyasî Yapısı -Kuruluş Dönemi-, İst., Say Yay.

Büyük Türk Klasikleri (2004), Cilt II, İst., Ötüken Söğüt Yay.

GÖLPINARLI, Abdalbaki (1992), Yunus Emre ve Tasavvuf, II.Baskı, İst., İnkılâp Yay.

GÜZEL, Abdurrahman (2002), Hacı Bektaş Velî ve Makâlât, İst., Akçağ Yay.

TATÇI, Mustafa (1997), Yunus Emre Divanı, Cilt II, İst., MEB Yay.

TURAN, Osman (1971), Selçuklular Zamanında Türkiye, İst., Turan Neşriyat.

Türkçe Sözlük (2005), Türk Dil Kurumu Yay., Ank.

Yardımcı, Mehmet (2009), Yaşamları Sanatları ve Şiirlerinin Yorumlarıyla Âşıklarımız, Ank., Ürün Yay.

Özet

1071 Malazgirt zaferiyle Türklerin Anadolu'ya göçü başlamış, İslâmiyet Türklerin elinde yeni bir yayılma alanı bulmuştu. Özellikle Selçuklular, Anadolu Selçuklular ve beylikler döneminde İslâmiyet'in Anadolu'da yayılımı hızlanmıştı. Ancak 13. yüzyılda Orta Asya'da beliren ve Anadolu'yu da etkileyen Moğol tesiri insanları farklı arayışlara yöneltmiştir. Moğollar geçtikleri yerleri yakıp yıkmışlar, bu nedenle de Anadolu'da tam bir bunalım dönemi başlamıştır. İşte bu dönemde Ahmed Yesevî'nin öğretilerini edinen pek çok derviş Anadolu'ya göç etmiş, halka İslâmiyeti çok farklı şekillerde anlatmaya başlamıştır. Orta Asya'dan gelen bu erenler, halka İslâmiyet'in bir korku dini değil de bir sevgi dini olduğunu, Tanrı'dan korkmak yerine Ona sevgiyle bağlanmak gerektiği öğretileri üzerinde durmuşlardır. Orta Asya'dan gelen bu Yesevî dervişleri, bu sayede insanların içine düşmüş oldukları bunalım sürecini kolayca atlattıklarında yardımcı olmuş, ayrıca insanlara eserlerinde vermiş oldukları nasihatlerle de olgun ve mükemmel insan tipini ortaya koymuşlardır.

Bu çalışmada 13. yüzyıl Dinî-Tasavvufî Halk Şiirinde ahlâki unsurlar ortaya konulmuş, bu amaçla bu yüzyıl içinde yaşamış, Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre, Said Emre gibi üç büyük şair incelenmiş, ahlâki anlayışla ilgili ortak unsurlar tespit edilerek sınıflanmış, ulaşılan bulgular yorumlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Halk şiiri, Ahlâk, İnsan.

Abstract

Century of 13th Morality Approach In Turkish Folk Poetry

With Malazgirt Victory in 1071 Turks migration began to Anatolia and Islam had found a new expansion field in the hands of Turks and spreading of Islam in Anatolia had accelerated in the period of Principalities and especially Seljuks, Anatolian Seljuks. But in the 13.centuries Mongolian influence which occurred in Central Asia and then affected to Anatolia, led to people different searches. Mongolians had vandalized where they gone through, therefore; a completely crisis period had began to in Anatolia. Especially in this period most of dervishes who got of Yesevi doctrines had immigrated to Anatolia and began to tell Islam with different ways to the people. This saints who came from Central Asia, dwelled upon to doctrines and emphasized that Islam is not a fear religion it is a love religion, and to fall for love to God rather than fear of God. In this way; this Yesevi dervishes who came from Central Asia, helped to people who fallen into crisis process and easily overcome from this process, also they exposed excellent and experienced human type with the help of advice which they gave to people in their works.

In this study, in the century of 13 Religious-Sufism Folk Poetry ethical components were exposed and three great poets were examined who lived in the century of 13, such as Hacı Bektaş-ı Velî, Yunus Emre, Said Emre and also, common components which related with the ethical understandings were classified and commented on finding discoveries.

Key Words: Folk Poetry, Morality, People

TÜRKİYE'DEKİ MACARLAR ARASINDA-I

Dr. Ferenc Ispay

Çev. Edit Tasnádi

Takdim: Aşağıda iki parçadan oluşan yazının ve yazıya konu olan Antalya Serik kazasının Gebiz/Macar köyünün ilginç bir öyküsü olduğunu, Macarlar kadar Türkler tarafından da ilgiyle izlenen bir konu olduğunu, bu konuda yazılan Türkçe ve Macarca yazılardan biliyoruz. Bu konudaki yazıların başlangıcını New York'ta oturan Macar akademik Dr. Ferenc Ispay'ın yazıları oluşturur. Bu Macarca yazılar henüz Türkçeye çevrilip bölgenin tarihsel ve kültürel durumu üzerine çalışanlar tarafından tanınmamıştı. Bu eksikliği sayın dostum, değerli Türkolog Edit Tasnádi'nin aşağıda okuyacağınız güzel çevirisiyle kapatmaya çalıştık. Ferenc Ispay'ın iki parçalık yazısını I, II numaralar verip genel bir başlık altında bir araya getirdim. Dipnotunda açıklanan bilgiler *E. Tasnádi* ile *Mustafa Oral*'a aittir, ekleyen adının baş harfleri ile belirtilir (M. Oral).

I. Türkiye'de 400 Yıllık Bir Macar Köyü mü?*

Türkiye'nin özel bir cazibesi var diye hissediyordum her zaman. Belki Finnugor halklarından koptuktan sonra *Türk* halklarıyla akrabalığımız olduğundan, belki Rákóczi ve Kossuth ile beraberlerindeki mültecilerimiz nedeniyle, belki Ármin Vámbéry'nin

* *Élet és Tudomány* (Hayat ve Bilim) dergisinin 1981. yılı 49. sayısında yayınlanmıştır.

yazıları bu büyük ilgimi beslemiştir. Ve nihayet büyük gün geldi çattı– ilk defa 60'lı yıllarda Türk topraklarına ayak basmıştım.

İstanbul'da hemen *Rodostó* konusunda bilgi edinmeye çalıştım, fakat nerede olduğunu kimse bilememiş. Elbette bugün artık her Macar turisti biliyor Rodostó adının *Kemal Atatürk*'ün Türkçeleştirme hareketi çerçevesinde *Tekirdağ*'a dönüştüğünü**. Bilindiği gibi Rákóczi'nin ve Bayan Bercsenyi Krisztina Csáky'nin naaşı İstanbul'a götürülmüş ve küçük bir Galata kilisesinin kriptasında/gömütünde anayurtlarının topraklarına taşınacaklarını, Ilona Zrínyi ile József Rákóczi'nin kemikleri ile birlikte tâ 1906'ya kadar beklemiştir. Galata'da bu küçük kiliseyi görmek istedim. İstanbuldaki Cizvit manastırına telefon ettim ve şansıma orada bir Macar papazına, János Vendel'e rastladım. Saint Benoit kilisesini onun yardımıyla buldum. Daha önemlisi, Peder Vendel'le vedalaştığımız zaman coşku ve gayretlerimden memnun kaldığımı ifade etti ve hiç de kolay olmayan bir ödev vermek istediğini ekledi: Türkiye'de bir yerde *Macarköy* diye adlandırılan bir köyün bulunduğunu söyledikten sonra şöyle devam etti: "Köyü arayın ve niye böyle adlandırıldığını öğrenmeye çalışın!" Elbette evet dedim, oysa işe nasıl başlayacağım hakkında hiç bir fikrim yoktu.

Sonraki yılın Aralık ayında tekrar Türkiye'deydim. *Antalya*'ya doğru uçtuğumuzda *Afyonkarahisar*'da inmek zorunda kaldık, çünkü önümüzde, *Toros Dağları* bölgesinde kasıp kavuran fırtınadan küçük uçağımız yoluna devam edemezdi. Bu duruma sevindim, çünkü insan otobüs penceresinden uçak penceresine kıyasla çok daha fazla şeyler görebilir. 300 kilometrelik mesafeyi 7 saat içinde kat ettik ve güneşli sahilin portakal bahçeleri ertesi gün *Anadolu*'nun çıplak, hüzünlü bölgelerini çabucak unutturdu. Antalya bölgesi–eski çağ *Pamfiliyası*–tarihi yerlerini gezdiğimde Macarköyü'ne ne kadar yakın olduğumdan hiç haberim yoktu!...

Sonra gene otobüsteydim. Otobüsümüz *Çubuk* boğazından oflaya pufloya çıktı. Önümüzde her tarafta tekrar yaban Anadolu yaylası yayılmıştı.

İzmir'e 14 saat içinde vardık. Oralarda klasik *Ionia* kentlerini, bu arada *Efesos*, *Didyme*, *Miletos* ve *Pirene*'yi gezdim. Macarköyü hakkında her yerde bilgi edinmeye çalışmayı da ihmal etmemiştim. Didyme'ye doğru giderken *Meander* (Menderes) Nehri taşkınları alanından geçmek zorunda kaldık. Uçsuz bucaksız ova bizim Hortobágy'a benziyordu. Birdenbire–sanki serap büyüyle–kocaman *kuvasz*larıyla*** bizim *szür*'e benzeyen kepeneklerde koyun çobanları belirdi. Arabayı durdurdum. Sürücümüz el kol hareketleriyle arabada kalmaya çağırsa da, ben çobanlara doğru yürüdüm. Yaklaştığımda köpekler sahiplerinin emriyle geri çekildi, biz ise dar sözcük hazinemizin el verdiği ölçüde "akraba" sohbetine girdik. Kepeneklerini, çoban değneklerini ve çoban kulübelerini ilgiyle seyrettim.

* Rodostó, aslında Tekirdağ'ın Prens II. Ferenc Rákóczi ile maiyetindekilerin 18. yüzyılda şehrin o zamanki Rumca adı Rodoşuk'tan bozdukları ve Macarcada bu şekliyle kök salmış biçimidir (E.T.).

* Kangala benzeyen bir Macar çoban köpek türü (E.T.).

- Macarköyü'nün adını duydunuz mu?

Hayır, hiç duymamışlar.

Fotoğraflarını çektim, çoktan görüşmemiş akrabalar misali duygulanarak vedalaştık. *İzmir, Pergamon, Truva* yoluyla İstanbul'a varıp eve döndüm.

Bir sonraki yılın Eylülünde *Ankara*'da, üniversitenin coğrafya kürsüsünde Macarköyünü gene boşuna sordum; sadece *Gazipaşa* civarında aramak gerektiği yolunda bir tasviye duydum. Demek ki *Mersin* ile *Antalya* arasında, Toros Dağlarının güney yamaçlarında aramalıyım. Toroslardan geçerek Mersin'e, oradan da sahilden *Gazipaşa*'ya gidecektim.

Etlik otobüs garajından *Kayseri*'ye doğru yola çıktık. Tarlalarda kocaman koyun sürüleri otluyor, harman yerlerinde tahıl dövülüyordu. 6,5 saat sonra *Kayseri* garajına girdik. Geceleyin *Ürgüp*'te kalacaktım. Oraya otobüs seferi olmadığından bir kamyon şoförüyle anlaştıktan sonra işlenmemiş deri parçaları ile çimento torbaları arasında yerimi aldım. Bölgenin kayalara oyulmuş evleri ile 8.-9. yüzyıl yer altı kilise ve şehirleri dünyaca ünlü. Burası tarihi *Kapadokya*'dır.

Birkaç gün sonra – tekrar *Kayseri*'den – otobüs seferiyle maceralı bir yolculuktan sonra *Tarsus*'a vardım. Ne var ki *Mersin*'de öğrendiğime göre sahilden yol ancak *Silifke*'ye kadar varmış, oysa oradan *Gazipaşa* daha 250 kilometrelik bir mesafede! Demek ki doğudan değil, batıdan, *Antalya*'dan hareket etmeliydim. Bu kadar vaktim yoktu artık.

Çabucak *Konya* otobüsüne biniyor, oradan ise saat ikide *İzmir*'e doğru hareket ediyorum. 710 kilometrelik yolculuk ertesi sabah 5'te biter. Uykusuzum, ama boş bir yatak bulamıyorum, çünkü uluslararası fuar nedeniyle şehirde boş yer yok, hiç yok.

Buraya kadar gelmişken cebimde çobanların geçen yıl çektiğim resimleriyle onları görmek için *Söke*'ye geçiyorum. Adreslerinin büyük bir pamuk üretici şirketin adresi olduğu anlaşılıyor. Büroda fotoğrafları gösteriyorum. ”*Evet, bunlar bizim çobanlarımızdı, fakat artık şirketin hizmetinde değil.*” Müdürden resimleri kendilerine iletmesini rica ediyorum. ”*Dünyanın öbür ucundan sırf bu resimleri hediye etmek için mi geldiniz?*” diye hayretle soruyor. Evet. Büroda herkes heyecanlanıyor. Sofra kuruluyor, çay ve pasta getiriliyor. Kepenekli çobanların resimleri elden ele dolaşılıyor.

Birkaç yıl geçtikten sonra güzel bir Ekim gününde *Erzurum*'da tekrar Türk topraklarına ayak bastım. Amacım–doğu bölgeleri gezmekten başka–hâlâ Macarköyü'nü bulmaktı. *Ankara*'ya uçtum, oradan *Antalya* uçağına bindim.

Doğa koşullarının el verdiği yerlerde–dünyada nerede olursa olsun–otlayan hayvanları yazın dağların serin kırlarına güder, oralarda sağar ve kırkarlar, kışın ise hayvanların açık havada kalabileceği alçak otlaklara inerler. Toros Dağlarında da tâ ezelden böyle yaparlar. Hayvancılığın bu yolunu izleyen nomad (göçebe) aşiretlerine *Yürük*, yazın kaldıkları yerlere de *Yayla* derler. Béla Bartók 1936 sonbaharında birkaç *Yürük* aşiretini kışladıkları *Adana*, *Mersin*, *Osmaniye* ve *Çardak*'ta ziyaret ederek halk türkülerini derlemiş ve bu türküler ile bazı Macar halk türkülerini arasında büyük benzerlikler tespit

etmiştir. Hedefim, Antalya'dan Gazipaşa'ya doğru giderken rastladığım bütün Yürüklerle konuşarak Macarköyü'nü bulmak idi.

Fakat ondan önce Antalya Arkeoloji Müzesini ziyaret ettim. Büyük bir sürpriz olarak *Side* ve *Perge* bölgeleri kazılarını yöneten Bayan Jale İnan'la karşılaştım. Onunla daha önce New York ve Princeton'da buluşmuştum. Planımı anlattığımda eski öğrencisi, müze müdürü Bay Tanju Özoral'ı çağırdı. O da Toros orman müfettişi İsmail Zengingönül'e telefon açtı, o dağları avucunun içi gibi tanıyor diye. Çok heyecanlandığımı zar zor gizledim. Sonradan Bay Zengingönül ile bölgede iki gün dolaştık, iki Yürük kışlağı, ayrıca yüksek dağlar arasında saklanan klasik *Selge*'nin harabelerini ziyaret ettik.

Sonradan küçük teybimle her sabah otobüsle *Yenice*'ye kadar çıktım, oradan da *Termessos* yol kavşağına kadar gidip yayladan dönen kervanları bekledim. Bir gün birden bire cıngırak, çan seslerini duydum, hemen ardından da ilk kervanın ilk devesini fark ettim.

Kervanlar birbirini izliyor! Fakat Macarköyü'nden kimsenin haberi yok...

Serik ve Perge arasında *Karakoyunlu* aşiretinin yeni kurulan *kışlağına* gidiyorum. *Çadıra* buyur ediliyorum, ama sohbet zor başlıyor. Göçebe çobanlar ile yerleşmiş halk arasında her zaman az çok gerginlik duyulur. Çobanlar, kış otlaklarının bostanlar, evler kurulduğu için kırıldığından gücenir, yerleşmiş köylüler ise sürülerin yollarını şasıarak bostanlara, pamuk tarlalarına, portakal bahçelerine girmelerinden şikayetçi. Yerleşmişler hâlâ göçebelikle geçinenleri hor görür, zavallı Yürükler ise geleneksel yaşantılarına devam etmenin gittikçe daha zor olduğunu hissederler.

Sohbet aşağı yukarı şöyle devam ediyor: "Macar olduğumu söyleyin. Biz Macaristan'da Macarlar ile Yürüklerin akraba olduklarını biliyoruz. Ben Yürük akrabalarımızı görmeye ve memlekettekilerin selamlarını iletmeye geldim. Atalarımız dünyanın en iyi askerleri idi, bütün Avrupa onlardan korkmuştu. Onları unutmayalım, geçmişimizden gurur duyalım!"

Konuşmamın olumlu etki bıraktığını memnunlukla gördüm. Çaylar geldi, ortak Türk ve Macar kelimelerini sıraladık, süslü bir kepenek getirildi. Yaşlı bir adam giydi, bense fotoğrafını çektim.

En önemli soruyu bundan sonra sordum:

-Macarköyü'nün adını duydunuz mu?

- Elbette ki. Çok yakın. 25 kilometre var-yok. Ancak adı değişti. Bugün *Gebiz* derler.

Sevincim sonsuzdu! Macarköyü'nü buldum!

Antalya ile Serik arasındaki yolun yarısından Gebiz'e doğru gidilir. Ertesi sabah erkenden kavşaktaydım, Gebiz'e doğru giden bir araca binebilmek için. Kamyon toz duman içinde hızla ilerledikten sonra küçük bir köyün ortasında duruyor. Anlaştığımız ücreti ödüyorum, kamyon ise toz bulutu içinde hemen kayboluyor. Küçük meydandaki masalarda köyün erkekleri azametle oturuyorlar. *Ramazan* ayındayız: Gün batımına kadar yemeyecek, içmeyecekler. Bütün gözler bana doğru çevriliyor. Bense toprağı göstererek,

”Macarköyü?” diye soruyorum. ”Evet” cevabını alıyorum! Şahadet parmağımı göğsüme dayandırarak ben Macarım anlamında ”Macar!” diyorum.

Köylüler ayağa kalkıyor, etrafımı sarıyor, hayretle bakıyor, ellerimden sıkıyor, masalarına çekiyorlar. Herhangi bir izahat istemeden ziyaretimin amacını anlıyor, birbirlerine ateşli sohbete giriyorlar. Amaçları kendi köylerinin tarihini hatırlamak ve hatırlatmaktır. Teybimi açıyorum. Hararetli tartışma devam ediyor. Aralarından *Küçükataş* adında birinin yardımıyla köy tarihinin ayrıntıları hakkında görüş birliğine varıyorlar. Teybin nasıl çalıştığını gösterdikten sonra yeni dostum Küçükataş ağbiden öyküyü mikrofona anlatmasını istiyorum.

”Atalarımız Macaristan’dan 420 yıl önce ayrılıp İstanbul *Gebze*’sine gelmişler. Orada yerleşerek köy kurmuşlar. Yakın bir Çerkes köyü halkı ile araları açıldıktan sonra köyden ayrılıp *Isparta*’ya yakın *Sorkum***** yaylasına kaçmışlar. Orada yer tutup kışlak arayarak burasını bulmuşlar. Yazın yaylaya çıkıp kışın buraya, sahilin yakınına inmişler. Kök saldıktan sonra her iki yurtlarını andıran isim koymak istemişler. Böylece köyün adı *Gebiz Macar* oldu.”

Anlatılanların yanısıra elle tutulabilecek delil de bulmak isterdim. İlk olarak camiye gittim, fakat nispeten yeni binada hiç bir şey bulmadığımdan refakatçilerimle köy mezarlığının yolunu tuttum. Ülkenin başka bölgelerinde gördüklerimden çok farklı mezar taşlarına şaşkın şaşkın baktım. En şasirticisi ise bir keçe atölyesiydi: Keçe hâlâ en eski usülle yapılıyordu.

Macarköyü’nde iki gün kaldım. Umarım daha ayrıntılı da anlatabileceğim. İstanbul’a döndükten sonra Peder Vendel’e görevimi yerine getirdiğime dair rapor verdim. Sonraları New York’tan kendisine bir teşekkür mektubu da yazdım, fakat başpapazdan Latince bir cevap geldi: ”..Pater János Vendel subito die 12a Dbris manu ad Deum migravit” diye. Tanrı rahat eylesin!

Macarköyü’nün arayışı böyle sona erdi. Ne var ki gerçek iş şimdi başlayacak! Bu rapor folklor, dilbilimi ve tarih alanında bilgileri olan bütün değerli yurttaşlarımı Gebiz, yani Macarköyünü ziyaret ederek bu bilim dallarının metodlarına dayanarak–acemi olduğum için yanıtlayamadığım- bütün sorulara cevap aramaya özendirsin!

II. Çobanlar, Koyunlar, Dağlar: Tekrar Türkiye’deki Macarlar Arasında*****

Élet és Tudomány (Hayat ve Bilim) dergisinin 1981. yılı 49. sayısında anlattığım gibi Türkiye’de bir köy var ki halkı, *dedelerinin 450 yıl önce Macaristan’dan geldiklerini* biliyor. Ben bu köye Macarca ”Magyarfalva”–Macarköyü derim, ama resmi adı bugün Gebiz-Maçar. Göç edenler (yoksa zorla götürülenler) yeni yurtlarında çobanlıkla geçiniyor ve bölgenin göçebe çobanları olan *Yürükler* arasında onlarla uyum sağlayarak kök saldılar. Çobanlığın coğrafya biliminin ”transhüman” diye adlandırdığı biçimini öğrenmişler. Bu demek ki yazın sürüler yüksek dağ otlaklarında bulundurulduğundan hayvanlar sağlıklı ortamda beslenir. Süt ürünleri, yapağı ve yaz sonu kesilecek hayvanların

* Isparta’da *Sorkum* değil, *Sorkun* adında bir yayla vardır (M.O).

** *Élet és Tudomány* (Hayat ve Bilim) dergisinin 1983. yılı, 32. sayısında yayınlanmıştır.

pazarlaması bu işi rantabl kılıyor. Eylülde hava serin olmaya başlar. Çobanlar çadırları toplayıp sürüleri aşığıya, sahildeki ovaya kadar güderler ve ilkbaharı oralarda beklerler. Mayısı kadar dağ otlakları–önceki yılki otlamaları geçiştirerek – tekrar yeşerir. Aşiretler develerini gene yükler ve tekrar on günlük yolculuklarına çıkarlar..

Önceki yazımdan anlaşıldığı gibi *Karakoyunlu* aşiretini kışın sahildeki dinlenme dönemlerinde ziyaret etmiştim. Elbette yazı geçirdikleri *yaylalarını* da görecektim. Kısa mektubumun cevabını beklemeden geçen yıl Temmuz ayında tekrar Macarköyü'ne gittim. Vardıktan sonra yarım saat geçmeden kaldırımında sıralanan masalarda köy halkıyla beraber çayımı yudumladım. *Élet és Tudomány*ın onları anlatan sayısı elden ele dolaştı bakmaya doyamadılar. Çobanların *Çayır Yaylası* 'nda bulunduğunu öğrendim. Hemen yola çıkacaktım.

Ertesi gün saat 4'te çayımı artık *Amanas* 'ta yudumladım. Nereye gitmek istediğimi tekrar anlattım, *Élet és Tudomány*'ın yazısını burada da gösterdim. Bütün resimler tanıdık geldi onlara. Köylüler heyecanla yardımcı olmaya çalıştılar. Çobanlardan birinin –adı *Bayram* idi– köye ziyarete geldiğini ve ertesi gün yaylaya döneceğini söylediler. Biri hemen aradı onu ve biz ertesi sabah saat 7'de yaylaya çıkacağız diye anlaştık.

Obadan Obaya

Bu kalkerli bölgede *karşılaşmanın* çok güzel örneklerini gördük. En güzeli vaktiyle kocaman olan bir mağaradan kalma kısa bir bölümdü: Bunun kemerleri altında bugün fırtınalı havalarda sürüler sığınır. Yaman, dik yamaçta uzun çam ve sedir ağaçları göklere doğru yükselir. Saat 10'da bir kara çadırdaki kısa bir mola verdik. Orada bir delikanlı ile eşeğini hizmetime aldım. Paketlerimi heybeye koyduktan sonra yola çok daha rahat devam ediyordum. Öğleye doğru daha büyük bir obaya vardık, eşekli genç orada bizden ayrıldı. (Her tarafa güzel kokular yaydıran, Macarca adıyla kakukfü=guguk otuna Bayram *kekik* dedi.)

Saat 1,5'ta daha da büyük bir obaya vardık ve öğle yemeğini orada yedik. Oradan bir çocuk bize eşlik etti. Bir sonraki obada bana hayretle baktılar. Aşiret ve yer adını sorduğumda tam istediğim yere vardığımı anladım.

Selamlaşmadan sonra yere bir kilim serildi. Biz erkekler bağdaş kurduk, kadınlar da çay getirdiler. *Élet és Tudomány* tekrar elden ele dolaştı ve canlı konuşmalarla gülümsemeler, bütün resimlerin tanıdık geldiğini gösterdi. Kepenekli fotoğrafını çektiğim yaşlı adam da ortaya çıktı. Onun sözlerinden yalnız dost değil *kardeş* olduğumu herkes anlamış.

Her obada gördüğüm gibi meskenler bir *çadır* ile taş duvarlı bir kulübeden oluşuyor. Bana bu *odada* yer gösterildi. Sahibi Abdurrahman Çelik idi. Eşi bayan *Bulut* ve iki küçük çocuğuyla beraber oturuyordu. Eşyalarımı yerleşip dolaşmaya çıktım.

Bayan Bulut ve Bayan Ak ellerinde kovalarla yakında dinlenen sürüyü sağmaya gittiler. Koyundan koyuna geçerek hayvanların memelerini elledi ve dolu buldukları takdirde hayvanın yanına çömelerek sağdılar. Sağmayı bitirdikten sonra iki kadın sütü bir bezden süzdü ve bir kazana döküp açık ateşte kaynatı.

Dışarıda daha iki ateş yanıyordu. Birinde Bayan Ak, diğesinde ise Bayan Bulut'un kızı *Meryem* akşam yemeğini pişiriyordu. Karanlık çökmeye başladığı zaman pabuçlarımızı çıkararak yemeğe odaya girdik. İlk kap bir çorbaydı, bunu bir tepsiye koydular. İkincisi sulu bir sütlü yemektir, sonra *dolmaz* geldi. Bu bizim unlu "császarmorzsa"ya benziyor, fakat daha iyi kaysın diye yanına tereyağ da verildi. Akşam yemeği *ayran* ve sonra çay ile sona erdi.

Yemekten sonra Meryem ile bayan Çelik yerde yataklarımızı açtılar. Ağır yorgan ile kalın yün battaniyeler serildi. Misafir olarak benim yerim sıranın ucundaydı.

Çadırlar, Taş Kulübeler

Uyandığında kadınlar çalışıyordu. Ev sahibim daima yanımda bulunmayı görevi sayıyordu. Akşam develeri sorduğumdan ilkin develere gittik. Bir deveci ile develer koyunlardan daha yüksek yerde bulunuyordu. Yanımıza tüfek de almıştık, fakat kurda rastlamadık.

Bir çobandan öğrendiğime göre *Çayır* yaylasında aşağı yukarı 50 çadır bulunmaktadır. Bir çadıra ortalama 150 koyun, 100 keçi, iki eşek ve iki köpek düşer. Haftada bir defa süt ürünlerini satmak amacıyla *Anamas* pazarına inilir. Kesilecek koyunlar araba ile İzmir mezbahasına götürülür, et ise Kuveyt'e ihraç edilir.

Dediğim gibi çobanların meskeni genellikle yan yana duran bir çadır ile bir taş kulübesinden ibarettir.

Çadırın planı dörtgendir. İçi aşağı yukarı 4,5 X 3,25 metre. İskelesini üç direk ile dört kayış oluşturur. İki metrelik direklerden biri çadırın ortasında durur. Direklerin yukarıdaki uçlarına, çadırın üstünü delmemeleri için *çanak* konur. Bir avuç genişliğindeki kayışlar keçi kılından dokunur. Bir tanesi uzunlamasına üç direğin üstünde yatar, üzerine üç tane daha kısa kayış konur. Kayışların uçlarına ipler bağlanır: Toplamda sekiz ip çadırı yere bağlar. İpler altına çatallı değnekler yerleştirir, bunların itiştilmesi ile ip ve kayışların gerilmesi sağlanır ve gerektiğinde değiştirilebilir. Üst kapaklar/çatı da bu keçi kılından dokunmuş kayışlarla dikilerek birleştirilir. Yan duvar iki kısımdan ibarettir: aşağıda 1,45 metrelik, kaba taşlardan örülmüş kuru duvar durur, bu taş duvardan saçağa kadar keçi kılından yapılmış yan duvar bulunur. Bunlar çatıya küçük tahta parçacıkları ile bağlanır. Alt tarafları taş duvar boyunca serbestçe sarkar. Hava sıcak ise, ya da daha fazla ışığa ihtiyaçları var iken bu yan duvarların serbest ucu üst kapak üzerine katlanır. Taş duvar yerine hasır da kullanılabilir.

Taş kulübenin, yani odanın ölçüleri buna benziyor. Kaba, yontulmamış taşlardan, harçsız yapılıdır. Çatı konstrüksiyonunun iki yontulmamış tahta tabakası arasında bir plastik çarşaf konur – yağmurlarda bu çok faydalı olur. Ne çadırın penceresi var, ne de odanın. Mobilya görmedim: yere serilen kilim üzerinde uyur, yer ve otururlar. Yatakları gündüzün güzelce katlanarak uzun duvarların birinin yanına koyup, kilimle örterler. Basit dokuma tezgâhi da var her yerde. Kadınlar, başka işleri yokken tezgâha oturup dokumaya devam ederler. Güzel motifleri ezberle biliyorlar.

Açık ocak girişten 1,5 metrelik bir mesafede uzun duvarın yanında. Yassı bir taş yerini belirler. Kazanı odanın yanında, dışarıdaki açık ateşe koyarlar. Her çadır ve oda önünde başka bir açık ateş de var, üzerinde günlük yemekler yapılıdır.

Odaların çoğunda çatısı olmayan oval bir yapı da görülür. Bu, hem şekli hem de amacı açısından Macar çobanlarının "vasaló"suna benzer. Göğüse kadar eren taş duvarlar içeriye doğru eğilir, bizim vasalólarımızın kamış duvarları gibi. İçeride yemek de pişirilir, ekmek de.

Hamurlular, Kap Kacaklar

Bir gün Mustafa *Bulut*'un çadırını ziyaret ettik. Geldiğimizde ekmek hazırlandı. Ev sahibinin kızı alçak ayaklarda duran bir hamur tahtası önünde yerde oturuyordu. Yanında plastik bir leğende ekmek hamurundan yapılmış küçücük somunlar vardı. Bunları birbirinin ardından tahtaya***** koyup oklavası ile şehriye inceliğine açtı, böyle oluşanyufkayıoklavasıilealtındaateşyananyuvarlaklevhaya***** uzattı. Oradabaşkabir kadın yufkaları bir *şiş* ile hamurun her iki yüzü pişinceye kadar çevirdi. Pişmiş ekmekler bir mutfak bezi üzerinde istiflendi.

Kullandıkları kaplardan, sütün kaynatıldığı *kazandan* demin söz ettim. Kazanlarda başka süt mamülleri de –miktar büyük ise– yapılır. Küçük büyük *tencereler* de kullanılır. Vazgeçilmez *ibrik* 300 milimetrelik kulplu sürahidir. İçindeki suyu el yıkamaya, yıkanmaya ve ayıp (mahrem) yerlerini temizlemeye kullanıyorlar. Suyla dolu çaydanlık her zaman çay yapılabilsin diye, daima ateşin yanındadır. Çay küçük cam bardaklardan içilir. Gelene ilk sorulan soru da "Çay alır mısınız?". Su sığ *kuyulardan* veya akan *oluklardan* alınır. Suyun taşması başta genç kızlar olmak üzere kadınların işidir. Keçi veya koyun kırbaları***** (?) hâlâ kullanılmaktadır.

Hayat Tarzları Değişiyor

Yürüklerin geleneksel hayatı hızla değişiyor. Yusuf'un koyunları Macarköyünden Amanas'a kadar –hayvanları 10 günlük yoldan kurtarmak için– artık kamyonla götürülüyor. Çadırda yemek modern ocakta tüpgazla pişirilir. Açık ocağın yeri kireç badanasıyla temizlenmiş. Yalnızca yassı taş eski ocağı hatırlatıyor. Yusuf haberleri transistörlü radyodan dinler. Kaymağı yeni sağdıkları süttten santrifüjle ayırt ederler, koyunlar hastalıklardan modern ilaç sanayiinin ürünleri ile korunur.

Yörükler Müslümandır, fakat ibadetin ancak bir tek örneğini gördüm: Yusuf'un bir yaşlı misafiri sabah namazını kıldı. Kadınların başka Müslaman ülkelerde görünen, bazen ancak namusluluk taslanan davranmalarına buralarda hiç rastlanmaz. Rengarenk, çiçek desenli giysilerinde güzel endamları seçilebilir. İlkel koşullar altında yaşamalarına rağmen herkes temiz, asla kötü kokmazlar.

Ayrıldığım zaman hava güneşliydi. Bütün tanıdıklarım teybime bir şeyler daha söyledi, sonra duygulanarak vedalaştık. Bayan Ak, modern çağımızı unutarak, saygın bir misafirin elini eski geleneklere uygun olarak öptü, sonra alnına değdirdi. Dik, kayalı yamaçtan geriye baktığımda uzaktan gelmiş kardeşlerinin tökezlenip ilerlediğini izlediklerini gördüm...

* Ekmek açılan bu yuvarlak tahtaya *Senit* derler (M.O).

* *Saçta açılan yufkanın pişirildiği yuvarlak levha *Saç*'tır (M.O.).

* **Kırba, deriden yapılmış torba/tulum gibi bir sey, içine sıvılar konur veya bunun içinde taşınır.

Türkçe sözlükte, 'sakaların içinde su taşıdığı ağız dar deriden yapılmış kap' anlamında geçiyor (E.T.)

KURBAĞA- FARE SAVAŞI (BATRAKHOMYOMAKHAI)

Yazan: HOMEROS

Çeviren: Ayşen Sina*

İ.Ö.VI. yüzyılda *İlyada* ve *Odysseia* destanlarının metni son biçimini almış ve bunlar hem Atina'da kutlanan büyük Panathenaia şenliklerinde hem de gezgin ozanlar tarafından özel gösteri ya da yerel şenliklerde okunmuşlardır. Ama Homeros yalnızca insanları eğlendirmeye hizmet etmemiş, en önemlisi klasik dönem boyunca eğitimin temeli olmuştur. Aslında epik gelenek Yunan tarihinin çok daha gerilerine dek uzanır ve Homeros'tan sonra da devam eder. Özellikle, Yunanistan'ın şanını yücelten Homeros'un *İlyada* destanı, yok olmuş savaşçı ve feodal bir toplumun zaferini ve yaşam ülküsünü yansıtmıştı. Epik şiire can veren bu kahramanlık dünyası Homeros ile sona ermiş olmakla birlikte, epik gelenek bir edebiyat etkinliği olarak varlığını sürdürmeyi devam edecek ve Yunanistan'da uzun süre bu büyük ozanın çizgisinde yaratılan epik eserlerin Homeros'a bağlanmasına yol açacaktı.

Homeros'a bağlanan eserlerin başında epik heksametron ile yazılmış, farklı uzunluklarda, otuz üç şiirden oluşan *Hymnoslar* (İlahiler) gelir.** Bu hymnoslarda Homeros tarzı işleyişle dinsel nitelikli en eski kült ilahilerinin varlığı gün ışığına çıkar. İ.Ö. VII ile

* Doç. Dr. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi

** Bkz. *Homeros İlahileri* Çev. A.Sina

III. yüzyıllara tarihlenen hymnoslar, İonia’da yaygın olan yerel kült geleneklerine uygun olarak bir tanrıyı ululayan epik yapıda küçük destanlardır. Canlı ve duyarlı bir esinlemenin etkisiyle şiir düzeyine erişebilen bölümler olmasına karşın, genel olarak edebi değerleri iki büyük destanla ölçülemez. Homeros’a bağlanan söz konusu bu hymnoslar ise başka bir geleneğin, dinsel içerikli Orphik hymnosların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kallimakhos’un hymnosları, Theokritos’un şiirleri, Kleantes’in Zeus hymnosu Helenistik çağda bu geleneği sürdürürler. İ.S. V. yüzyılda Yeni Platoncu Proklos’un felsefi-dinsel hymnosları da yine bu gelenek içinde yazılmışlardır.

Pseudo-Herodotos’un *Vita* adlı eserinde, Homeros ile ilişkilendirilen on altı kısa şiirden oluşan *Epigrammata* yer alır. Bu şiirlerin epik türle, dil ve vezin dışında hiçbir ortak yönü yoktur. Homeros’a bağlanan bir diğer eser de heksametron ve iambic vezinle yazılmış ve ne yazık ki günümüze gelememiş olan *Margites* adlı destandır. Bu eserden ilk söz eden Arkhilokhos olup, ardından Aristoteles *Poetika* adlı eserinde *Margites*’in komedyaya türüne örnek olduğunu söyler.***

Son olarak *Batrakhomyomakhia* (*Kurbağa-Fare Savaşı*) adlı destan da Homeros’a bağlanır. Günümüze tam olarak geçen *Batrakhomyomakhia*, 303 epik heksametron vezinli kısa bir destandır. Bu kısa destan baştan sona Homeros’un destanı *İlyada*’nın başarılı bir uyarlamasıdır. Yalnızca vezin, dil, biçem (üslup) ve görkemli havası bakımından değil, aynı zamanda epik işleyiş bakımından da aynıdır. Tıpkı *İlyada*’da olduğu gibi, Musalara seslenişle başlar, ardından destan kahramanı Kırıntıçalan’ın acıklı ölümü anlatılır. Farelerin, kurbağalara elçiler göndermesi, savaşıların toplantısı, kanlı çatışma ve en sonunda tanrıların işe karışması. Bu eserin Homeros’a bağlanma nedenlerinin başında gelen işleniş planı *İlyada* destanı ile aynı olmasıdır: İlk yazıya giriş yakarısı (1-3); savaşa hazırlanma (153) ve yemek için seçtikleri yiyeceklerin sayılması (30-41). İkinci bir neden olarak 78. dizide geçen ve Anakreon’dan alınan “aşk yükünü sırtında taşımak” ibaresi destanın *a terminus post quem*, yani İ.Ö. 570-500 yıllarında oluşturulduğuna işaret eder.**** Bununla beraber Anakreon’dan etkilendiğini gösterecek başka kanıt bulunmamaktadır. Ayrıca epik ifadelerde olduğu gibi Attika tragedyaya diline ait söz varlığı da söz konusu destanın daha geç bir tarihte yazıldığını gösterir. Tüm bu kanıtlar destanın İ.Ö. VI. yüzyıl sonları ile V.yüzyılın başlarına ait olduğu savını güçlendirir.

Kurbağa-Fare Savaşı adlı bu destan kahramanlarının anlamlı adları, olayın gülünçlüğü ve ayrıntılara gösterilen özen epik malzemenin yüceliğine zarar vermeden ağır başlı bir parodi içinde eritilmiştir. Yetenekli ve ince bir ruhun eseri olan bu destan, komedyaya ile hinleşmiş ve Homeros’un kahramanlık dünyasına yeni bir gözle bakmayı öğrenmiş bir çağın, olasılıkla İ.Ö.V. yüzyılın, ürünüdür. Plutarkhos’a göre,**** *Kurbağa-Fare Savaşı* adlı destan Yunan ve Roma çağında hâlâ okunmaktaydı, Bizans ortaçağında da beğeniyle okunduğunu ise İ.Ö. XII. yüzyılda Theodoros Prodromos *Kedilerle Farelerin Savaşı* adlı eserinde bu destanı taklit etmiştir. Bundan başka özgün adıyla *Batrakhomyomakhia*’nın

*** Aristoteles *Poetika* 13.92.

**** BLIQUEZ, L.J. “Frogs and Mice and Athens” TAPA 107 (1977) s. 12; Anakreon Fr.460 PMG.

***** Plutarkhos *De Herodoti Malignitate*, 43.

kopya sayısının *Odyseia*'nın kopya sayısına yakın olması Homeros'un kişileri, hep birlikte ya da dönüşümlü olarak tüm sanat ve bilim dallarına ait olarak yaşamaya devam ettiklerine işaret eder.

Kurbağa-Fare Savaşı eserinin bir diğer yazarı olarak, Karia kraliçesi Artemisia'nın kardeşi olan Halikarnassoslu Pigres'in adı geçer. Pigres'in adı ünlü sözlük yazarı Suidas***** ve tarihçi Herodotos***** geçer. Suidas'ın Pigres hakkında "bir *İlyada* yorumu ile Pseudo-Homerik bürleskler olan *Margites* ile *Batrakhomyomakhia* adlı şiirleri olduğunu" yazar. Ancak söz konusu eserlerin Suidas dışında, hiçbir antik yazarda anılmaması bu bilgiyi inandırıcılıktan uzaklaştırır.***** Aristotele hakkında bir commentary yazan Eustratios, onun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde *Batrakhomyomakhia*'nın Homeros'un eseri olduğunu yazdığını aktarır.***** *Kurbağa-Fare Savaşı* adlı eserden alıntı yapan yazarlar arasında Syrakusaili Epikharmos, Kratinos, Eski Komedy dönemi yazarı Hermippos ve Thasoslu Hegemon destanını yazarı olarak Pigres'in adından söz etmezler.***** Bu bilgiler dayanarak söz konusu destanın anonim bir eser olduğu sonucuna varılabilir.

KURBAĞA-FARE SAVAŞI

İşte başlıyorum şiirime ve ilkin Helikon'dan gelip yakarıma kulak veren,
Yüreğime böylesine bir şiiri esinleyenleri ululuyorum,
Şimdi dizlerimin üstüne koydum yazdıklarımı,
Sayısız savaşı, Ares'in***** işi olan savaş patırtısı
Bütün ölümsüzlerin kulaklarına anlatılsın coşkuyla

5

Kurbağalarla farelerin kahramanlıklarını nasıl sergiledikleri,
Gigantların***** savaşını yeryüzündeki insanlar arasında nasıl taklit ettiklerini, anlat!
Çünkü ölümlüler arasından masal oldu bu. Şöyle başladı savaş:
Bir zamanlar tehlikeli bir dağ gelincığınden kaçan susamış bir fare
Gölün kenarında yumuşacık bir yanağın üstüne yerleşti,

10

Ve bal gibi tatlı suyla eğlendi, gür sesli bir bataklık seven
Onu uzaktan gördü ve şu sözlerle ona seslendi:

***** Suidas s.v Πίγρης.

***** Herodotos (VII.98).

***** BLIQUEZ, L.J. "Frogs and Mice and Athens" TAPA 107 (1977) s. 14.

***** A.g.y. s.15, dipnot 12; Ayrıca *Nikomakhos'a Etik* 6.7.

***** A.g.y. s.16.

***** Ares: Zeus ile Hera'nın oğlu savaş tanrısı. Azgın, çılgın, deli, uğursuz olarak nitelendirilen Ares insanların başbelası, elleri kanlı, kaleler yıkan, olumsuz bir varlıktır.

***** Gigantlar: Uranos ile Gaia'nın birleşmesinden doğan, parlak zırlı ve zünkargılı devler. Alkyoneus, Porphyryon, Otos ve diğer Gigantlar dağları üst üste yığarak Olympos'a saldırırlar. Bunları yalnızca bir ölümlünün yenebileceğini bildiren bir kehanet var olduğundan, tanrılar Herakles'e başvururlar. Herakles de başta Zeus ve Aigis kalkanyla Athena olmak üzere, tanrıların yardımıyla Gigantları öldürür. Bu olay Gigantomakhia (Devler Savaşı) olarak bilinir.

“Ey yabancı! Sen kimsin? Nereden geldin? Seni buraya getiren kim?
Anlat bütün gerçeği, yalan söylemeyeceğini düşünüyorum senin.
Eğer seni dostum olmaya değer bulursam evime götüreceğim
Ve sana çok sayıda değerli konukluk armağanları vereceğim.

15

Ben, kral Yanakşiren'im gölette yaşayan
Tüm kurbağaların hükümdarı olmaktan onur duyuyorum.
Beni babam Peleus***** büyüttü, Hydromedusa***** ile
Sevgiyle birleşerek Eridanos'un***** kıyılarında.

20

Ben senin mert ve alışılmıştan daha cesur olduğunu gördüm.
Hükümdarlık esaslı olan bir kral ve savaşta bir savaşçı olarak
Görevlerini yerine getirmek için. Haydi acele gel de bana atalarını anlat!”
Kırntıçalın ona cevap verdi ve şöyle dedi:
“Niçin soruşturuyorsun benim soyumu? Göze çarpar tüm

25

İnsanlar, tanrılar ve gökteki kuşlar arasında soyum.
Kırntıçalın benim adım. Ben soyluyum,
Benim babam yiğit, yürekli Ekmekmiren'dir. Annem ise
Yemekyalayan, kral Butkemiren'in kızı.
Beni kulübede doğurdu, besleyip büyüttü lezzetli

30

İncirlerle, fındıklarla, etlerle ve çeşit çeşit yiyeceklerle.
Nasıl dostun yaparsın beni? Hiç benzer mi doğamız birbirine?
Sen yaşamını suda sürdürürsün, bana gelince ise
İnsanların yedikleri tüm yiyecekleri kemirmeye alışkınım; Asla vazgeçmem
Üç defa yoğrulmuş yuvarlak sepetteki somun ekmeğinden

35

Ya da bol susamla kaplanmış kabarık elbiseli***** peynirli keklerden,
Jambon dilimlerinden, beyaz paltolu***** karaciğerden,
Tatlı süttten, yeni yapılmış taze peynirden,
Mutlu tanrıların yemeyi arzuladığı leziz baldan:
Ölümlüler şölenlerinde bulundurdıkları bu yiyeceklerin her birini

***** Peleus: Aiakos'un oğlu, Telamon'un kardeşi ve Achilleus'un babasıdır.

***** Hydromedusa: su yılanı biçimindeki efsanevi yılan.

***** Eridanos: Okeanos ile Thetis'in oğullarından biri olan efsanevi bir nehrin adı. Eridanos bazen Poile bazen de Rhone nehri ile özdeşleştirilmiştir.

***** Kabarmış kekiğin Eski çağıdaki kadınları giydikleri ince kumaştan yapılmış elbiseyle (peplos) yapılan bir metafor.

***** Yağlı karaciğeri için Eski çağda genellikle erkeklerin giydiği bir üstlük olan himation ile yapılan bir metafor.

40

Pişirirler yağladıkları kaplarda ve tatlandırırılar türlü türlü baharatlarla.
Asla kaçmam zalim savaşlardan
Aksine savaş çığlığıyla dalarım ve savaşırım en önde savaşanlar arasında.
Büyük cüssesi olsa da korkmam ben insandan,
Hatta yatağının yanına gidip ısırırım başparmağını,

45

Ve kemiririm topuğunu, bu acı vermez adama,
Tatlı uykusunu bölmez benim ısırıklarım.
Ama iki şeyden yeryüzündeki her şeyden daha çok korkarım.
Şahin ve dağ gelinciği;***** işte bunlar bana büyük felaket getirirler,
Ve nerede alçakça bir tuzak varsa tecelli eder kader orada.

50

Ama hepsinden çok feryatçı gelincik türünden korkarım. Çünkü bu tür,
Delidin içine girdikten sonra bile başında bekler deliğin.
Ben kemirmem turplar, lahanalar, balkabakları;
Ya da yeşil pancarlarla, maydanozlarla beslenmem ben.
Bunlar gölde yaşıyan sizin yiyecekleriniz.”

55

Bunun üzerine Yanakşışiren ona şöyle cevap verdi:
“Yabancı! Oburluk konusunda çok övünürsün, ama bizim de
Hem gölde hem de göl kıyısında çok şeyimiz var göreni hayrete düşürecek.
Kronosoğlu***** biz kurbağalar için hem karada hem suda yaşam bahşetti;
Karada sıçrayabilir ve suda gizleyebiliriz bedenimizi,

60

İki özelliğe de sahip evlerde yaşıyoruz biz.
Eğer bunları öğrenmek istersen, kolayca yapabilirsin.
Haydi sırtıma bin, sımsıkı tutun bana ki kayıp düşmeyesin!
Gelmekle mutluluk getireceksin evime.”
Böyle konuştu ve binsin diye arkasını döndü. Fare hemen bindi

65

Ve tutundu çabucak kollarını dolayarak boynuna.
Başlangıçta, peşpeşe yeni yerler görmekten mutlu oldu,
Ve Yanakşışiren’in yüzüşünden hoşlandı. Ama sonra
Kara pırlıltı dalgalar onu yıkamaya başlayınca gözyaşlarına boğularak
Aklını çelmekle suçladı onu; derisini parçaladı

*****Dağgelinciği:Rakun,sansar,susamuru,,mink vision,ermin,kakım,visel ve kokarca ile aynı aileden gelen gelincikler, diğer aile üyeleri gibi kemirgen değil, tamamıyla etçildir.

***** Kronosoğlu: Zeus.

70

Tırnaklarını karnına batırarak onun, kalbi
Deli gibi atmaya başladı ve karaya ulaşmak istedi.
Soğuktan ve korkudan endişe içinde inledi.
Kuyruğunu suya sokup, sanki bir kürekmiş gibi sallayarak yol almaya başladı
Ve karaya çıkabilmek için tanrılara yalvardı .

75

Kara pırıltılı dalgalar üzerinde geçti, haykırarak yardım diledi,
Ve güçlkle konuşarak şu mitosunu anlattı:

“Hiç akıllıca değil, aşk yükünü sırtında taşıması
Boğanın; Europa’yı dalgalar arasından götürmek için Girit’e *****
Tıpkı şimdi senin beni sırtında evine götürdüğü gibi.”

80

Kurbağanın, yeşil gövdesi kaldırarak beyaz suda.
Aniden bir su yılanı belirdi, korkunç görüntüyüdü
Her ikisi için de. Boynunu çıkarda doğruca suyun üstüne.
Bunu gören Yanakşışiren hemen daldı suya; düşünmedi hiç
Sırtındaki arkadaşını orada bırakıp ölüme terk ettiğini.

85

Kendi gölün dibine indi ve kurtuldu kara ölümden.
Ama terk edilen fare o anda düştü onun sırtından dibe,
Ve tırnaklarını çıkardı, acı içinde haykırdı giderken ölüme.
Defalarca suya battı, defalarca da ayaklarını
Teperek çıktı su üstüne. Ama yine de kaderinden kaçamadı.

90

Dibe çekti onu ıslanan tüyleri ağırlığını üç kat artırdığından.
Ölmek üzereyken suda şu sözleri söyledi:
“Ey Yanakşışiren! Bana yaptığın bu hainlik cezasız kalmayacak!
Attın çünkü sırtından bir taş gibi kazazedeyi.
Aşağılık alçak! Yeryüzünde de senden daha üstün biri olamazdı

95

Boksta, güreşte ve koşuda. Ama sen beni
Fırlatıp attın suya. Tanrı intikam alan gözleri sahip.
Bedelini ödeyeceksin adam öldürmenin

***** Europa: Agenor’un kızı Europa, Zeus’un sevgisini kazanmakla ölmez bir ün kazanmış ve bütün bir kıtaya adını vermiştir. Karısı Hera’dan çekinen Zeus boğa kılığına girerek, aralarında Europa’nın bulunduğu çiçek toplayan kızların yanına gitti. Bu güzel boğayı sevmek için yanına gelen Europa, dayanamayıp sırtına bindi boğanın. Zeus o anda diğer kızların binmesine fırsat vermeden denize daldı. İlerledikçe dalgaların iki yana açıldığı denizden Girit adasına gittiler. Adaletleriyle ünlü çocukları oldu: Minos ve Rhadamanthys

97a

Farelerin ordusuna, aksi halde kurtuluşun yok başka.”
Böyle diyerek son nefesini verdi suda. Bunu gördü
Asude kıyıda oturan Çanakyalayan

100

Korkunç bir çığlık attı, koşarak tez getirdi farelere acı haberi.

100a ve

101

Kırıntıçalan’ın acı sonunu öğrenen tüm farelerin korkunç bir öfke kapladı
içini.

Emretti habercilere herkese duyurmalarını şafak sökünce
Ekmekkemiren’in evinde toplanmalarını.
Bahtsız Kırıntıçalan’ın babası göle doğruca

105

Suyun üstünde cansız yatan bedeni gördü, ama artık kıyıda değildi.
Çaresizdi, cansız beden kıyıdan uzakta tam ortasıdaydı şimdi gölün.
Şafak söküp de fareler geldiklerinde önlerinde ayağa kalktı
Ekmekkemiren ve çocuğu için ağıt yakarak şöyle dedi:
“Ey Dostlar! Yalnızca ben sayısız kötülüğüne maruz kaldıysam bile

110

Kurbağaların, hepinizin başına gelen kötülüklerin ilk deneyimi oldu bu.
Bahtsızım ben, çünkü üç oğlum da öldü.
Onlardan ilkini yakalayıp öldürdü
Düşmanımız dağ gelinciği, deliğin dışında yakaladığı anda.
Sonra diğeri zalim adamların kazdığı bir çukura

115

Yerleştirdikleri hünerle yapılmış yeni icat ettikleri bir kapana tutuldu,
Fare savaşçısı derler bu kapana.
Üçüncüsü soylu annesinin ve benim gözbebeği idi.
Onu da Yanakşışiren kandırıp götürdü engine boğulsun diye.
Şimdi haydi gelin silahlanalım ve saldıralım

120

Donatarak bedenlerimizi güzel işlenmiş silahlarla.”
Böyle konuşarak ikna etti onları silahlarını kuşanmaya.
Savaştan sorumlu donattı onları:
İlk iş olarak iki baldırlarına da dizlikleri taktılar;
Yeşil fasulye kabuklarını ikiye ayırdılar, bir güzel çalışarak

125

Biriktirmek için onları gece boyunca oturdular.
Kamışların üzerine gerdikleri deridendi zırhları,
Derisini yüzdükleri bir dağ gelinciğinden maharetle yapmışlardı onları.

Kalkanları kandilin fitil geçen deliğindendi. Mızrakları
Uzun iğnelerdi, Ares işi yekpare tunçtan.

130

Şakaklarındaki miğferleri ise baklagillerin kabuklarındandı.
İşte böyle silahlandılar fareler. Bunu gören
Kurbağalar sudan çıktılar, hemen karaya gelip
Topladılar meclisi çirkin savaş nedeniyle.
Savaşın çıkış nedenini tartışırken feryat figan

135

Geldi yanlarına elinde asa taşıyan bir haberci
Peyniroyan, cesur yürekli Çanakyoklayanoğlu,
Zalim bir savaş haberi getirdi ve şöyle dedi:
“Ey Kurbağalar! Fareler gözdağı vererek beni size gönderdiler
Savaş ve dövüş için sizin de silahlanmanızı söylemem için.

140

Çünkü suyun üstünde gördüler Kırıntıçalın’ı, onu öldürdü
Kralınız Yanakşışiren. Savaşmak için
Kurbağalar arasında da vardır değerli savaşçılar.”

Bunları söyledi açık açık anlatarak. Bu masum konuşma,
Kulaklarına gelince mağrur kurbağaların içlerinde çıktı kargaşa.

145

Onlar Yanakşışiren’i suçladılar; ama o ayağa kalkarak şöyle dedi:
“Ey Dostlar! Onu ben öldürmedim, görmedim
Ölmüş birini de. Herhalde gölün yanında boğulmuş oyun oynarken
Ve taklit ederken kurbağaların yüzüşünü. Bu kötü adamlar
Beni suçluyorlar ama ben suçsuzum. Haydi gelin meclise

150

Danışalım, kurnaz fareleri nasıl yok edebiliriz.
Ayrıca bana göre bunun en iyi nasıl yapılacağını anlatayım.
Silahlarımızı kuşanıp hepimiz hazır bekleyelim
Yüksek kıyılarda; çünkü buraları sarp ve engebeli yerlerdir.
Onlar harekete geçip de bize saldırdıklarında

155

Bize doğru gelenleri miğferlerinden tutup hızlıca çekerek
Kendileriyle birlikte hemen göle atarız.
Böylelikle yüzemeyen fareleri suda boğmuş oluruz
Sonra da fare öldürenler onuruna bir zafer anıtı dikeriz neşeyle.”

Böyle konuşarak Yanakşışiren hepsini ikna etti silah kuşanmaya.

160

Dizlerini ebegümece yapraklarıyla kapladılar,
Yeşil pazı yapraklarından zırhlar yaptılar,
Lahana yapraklarından ince işçilikle işlenmiş kalkanlar,
Ve her biri sivri uçlu uzun mızraklar aldılar ellerine,
Başlarına da geçirdiler pürtüzsüz salyangoz kabuklarını.

165

Yükseltilere konuşlanarak beklerlerken
Ve sağa sola sallarlarken mızraklarını her birinin içi şevkle doldu.
Zeus, tanrıları yıldızlı gökyüzüne toplantıya çağırdı,
Gösterdi katılımı yüksek savaşı ve cesur savaşçıları,
Çok sayıda ve azametli, uzun mızraklar taşıyorlardı,

170

Sanki Kentaurların***** ve Gigantların ordusu geliyordu,
Alaycı gülümseyerek sordu kimler kurbağalara yardım edecek
Ölümsüzler arasından kimler de farelere? Ve Athena'ya hitaben şöyle konuştu:
“Kızım, farelere yardıma gidecek misin?
Zira senin tapınağında hoplayıp zıplarlar her zaman,

175

Doldururlar orayı hep yağlı kurbanlar ve türlü türlü yiyeceklerle.”
Böyle konuştu Kronosoglu. Şöyle cevap verdi Athena ona:
“Baba! Tepemi attırdılar benim; asla gitmem farelere
Yardıma, çünkü bana çok zarar ziyan yaptılar
Çelenklerimi ve içlerindeki yağı almak için kandillerimi bozdular.

180

Bu yaptıkları da benim fazlasıyla canımı sıktı.
Elbisemi delik deşik yaptılar kemirerek; oysa bin bir zahmetle dokumuştum
Uzun ipliklerini eğirerek ve incecik çözgünün üzerinden geçirerek argaçları;*****
İşte onu deliklerine taşıdılar. Bana yama yapmamı emrediyorsun,
Bir de faiz ödemeye zorluyorsun, ölümsüzler için ne acı bir durum!

185

Dokuma yapmak için harcadım parayı ve şimdi ödeme yapacak durumda değilim.
Buna karşın, kurbağalara da yardım etmemeye karar verdim.
Onların da akılları başlarında değil, geçenlerde erken bir vakitte
Savaştan dönmüştüm, bu nedenle çok yorgundum,
Uyumaya ihtiyacım vardı ama izin vermedi vıraklamaları

***** Kentaurlar: At adamlar, yarı insan yarı at bedenli yaratıklardır. Hera'nın bir görüntüsünü aşan İksion'dan doğmuşlardır. Çiğ et yiyen bu yaratıklar dağlarda yaşarlar. Genellikle yabani ve azgındır. Herkales on iki işinden biri olan Eurymanthos yaban domuzunu avlarken ona yardım etmişlerdir.
***** Argaç: Dokumacılıktakumaşdokunurkençözgününöncedengeçirilmişiplikleriarasındaneninegeçirilen iplikler; atkı.

190

Birazcık kestirmeye. Öylece uykusuz uzandım
Bir baş ağrısıyla ta horoz ötünceye kadar.
Şimdi haydi gelin tanrılar bir son verelim bunlara yardım etmeye,
Yok, yardıma giderseniz, içinizden biri attıkları oklarla yaralanabilir.
Karşılıklarına çıkacak bir tanrı olsa bile göğüs göğüse savaşırlar.

195

Haydi gelin savaşı hepimiz gökyüzünden seyredip eğlenelim!”
Böyle konuştu Athena; diğer tanrılar da ona uydular.
Hep birlikte eğlenceye katıldılar.
Sonra sivrisinekler büyük savaş davullarını alarak
Korkunç gürültülerle savaş işaretini verdiler. Gökyüzünden de

200

Kronosoğlu Zeus gümbürdedi, korkunç savaşın alameti olarak.
İlkin Yaygarakoparan, İnsanyalayan'ı yaraladı kargıyla;
O, en önde savaşanlar arasındayken karnından, karaciğerinden yaralanarak
Yüzükoyun yuvarlandı, yumuşacık kürkü kirlendi tozla:
Büyük gürültüyle yıkıldı yere, tam da silahını ona atmaya hazırlanırken.

205

Ardından Delikteoturan, Çamurdayüzen'in oğluna fırlattı kargısını,
Gitti saplandı sivri kargı göğsünün içine. Böylece düştü yere
Ve yakaladı onu kara ölüm, ruhu çıktı gövdesinden.
Sonra Pancaryiyen Çanakyoklayan'ı kalbinden vurup öldürdü.
Ekmekyiyen Gürsesli'yi vurdu karnından*****

210

Oracıkta yüzükoyun düştü yere, zavallının ruhu çıktı bacaklarından.
Bataklıkseven Gürsesli'nin öldürüldüğünü görünce
Delikteoturan'ı öldürdü hemen oracıkta, boğazına fırlatıp attığı
Değirmen taşı gibi bir kayayla; böylece karanlık kapladı gözlerini.

213a

Acı kapladı yüreğini Yoncayiyen'in ve hemen fırlattı keskin okunu
Ama karşısındakine isabet ettiremedi; Hedefledi

215

İnsanyalayan onu parlak kargısıyla vurmayı, hemen
Savurdu kargısını; dosdoğru karaciğerine isabet ettirdi. Niyetlendi bu kez de
Kaçmakta olan Lahanayiyen'i kestirdi gözüne, ama o daldı suyun derinliklerine,
Ama gene de bırakmadı savaşı hatta tersine vurup öldürmek için onu
Öylesine vurdu ki, bir daha kalkamadı Lahanayiyen ayağa, göl boyandı

220

Kıpkırmızı kanla, serilip kaldı kıyıya yakın yerde
Parlayan işkembeler ve kaburgalar arasında.

***** 210-222. dizeler geç dönemlerde eklenmiştir.

Öldürdü kral Peyniriyen'i savaş çığlıkları atarak.
Pastırmayıyen'in dehşet içinde yaklaşmakta olduğunu gören Naneseven
Korkudan attı kalkanını ve göle dalıp kaçtı hemen.

225

Sonra Çamurdayatan öldürdü soylu Oyukaçan'ı
Ardından Gölseven bu kez öldürdü kral Pastırmayıyen'i
Koca bir kaya parçasıyla vurarak başına. Beyni
Aktı burun deliklerinden, toprak lekелendi kanla.
Sonra Çanakyalayan öldürdü soylu Çamurdayatan'ı,

230

Kargısıyla vurarak; karanlık kapladı gözlerini.
Bunu gören Pırasaseven, Çamurdayatan'ın cansız bedenini ayağıyla
Sürükleyerek çekti, batırdı güçlü elleriyle suya.
Kırıntıçalan ölen arkadaşlarının önünde saygıyla eğildi
Ve Pırasaseven'i devirdi bir vuruşta karaciğerinden,

235

Öldürdü onların önünde ve ruhu gitti Hades'e.
Bunun gören Lahanayatırmanan bir kesek çamur alıp Kırıntıçalan'a attı,
Kaşına yapıştı çamur, az daha kör ediyordu çamur onu.
Öfkелendi buna Kırıntıçalan ve güçlü elleriyle kaldırdı
Toprak için yük olan yerdeki kocaman taşı

240

Fırlattı Lahanayatırmanan'ın dizine; boydan boya parçaladı
Sağ incik kemiğini ve oracıktı düştü sırtüstü tozun içine.
Sonra Vıraklayanoğlu saygıyla selamladı sonra ona doğru ilerledi
Ve vurdu karnının tam ortasından. Yekpare
Kamıştan kargısını sapladı içine; toprağa karıştı tekmi

245

Organları tam da atmak için eline aldığı kargısını.
Delikteoturan bunu gördüğünde nehir kıyısındaki
Çatışmadan dönüyordu, öfkeyle döndü
Bir hendeğe saklandı ve böylece kurtuldu ölmekten.
Sonra Ekmekkemiren Yanakşışiren'i vurdu ayağının üstünden.

250

Sonunda göle kadar geldiğinde dayanılmaz acılar içindeydi.
Pırasayıyen onu gördüğünde yarı ölü yatıyordu yerde;
Ön saflarda savaşanlardan biriyken çıktı geldi ve keskin kargısıyla hızla vurdu ona.
Ama onun kalkanını parçalamadı, yalnızca kargısının ucunu aldı,
Pürtüklü soylu miğferini de atmadı, çünkü onu yapmıştı

255

Tanrısal Kekikseven, Ares'e benzesin diye Yanakşişiren.
Zira yalnızca o kurbağalar arasında yiğitlik göstererek
Yürüdü düşmanının üstüne. Diğer kurbağaların beklemediklerini gördü
Cesur yürekli kahraman, sonunda o da daldı hemen gölün derinliklerine.
Farelerin arasında biri vardı ki, Ekmekçalan'ın oğlu, o hepsinin en cesuruydu

260

Soylu Ekmektuzakçısı'nın sevgili oğlu,
Gitti evine, savaşa katılmasını emretti oğluna.
Böylece bu savaşçı teknil kurbağaların soyunu ortadan kaldırmakla tehdit etti.
Ardından büyük bir istekle savaşımaya can attı
Ve kestane kabuğunu ortadan ikiye böldü,

265

Her iki tarafına da delik açtı, sonra kollarını geçirip delikten zırh yaptı kendine.
Kurbağalar onun hızla yaklaşmakta olduğunu görünce teknil kaçtı göle.
İşte şimdi kurbağaların sonu gelmişti, büyük gücü vardı farelerin,
Eğer insanların ve tanrıların babası yardım etmezse zavallı kurbağalara
Ve ölümlerine acıyıp ses çıkarmazsa Kronosoğlu;

270

Başını salladı ve şu sözlerle konuştu:
"Yazıklar olsun! Gözlerimle görüyorum bu utancı.
Ekmekçalan telaşla göle doğru gidiyor,
Kurbağaların arasında birinden diğerine geçiyor açgözlü! Haydi acele et,
Gönder savaşçı Athena ya da Ares'i

275

Zira onlar daha güçlüler, durdursunlar savaşı!"
Böyle konuştu Kronosoğlu. Ares***** ona şöyle cevap verdi:
"Ey Kronosoğlu' Ne Athena ne de Ares
Mutlak bir yıkımdan kurtarabilir kurbağaları.
Haydi hep birlikte yardıma gidelim! Ya da sen silahını

280

Geçir harekete. Büyük, ürkütücü Titanöldüren silahını
Harekete geçir. Böylece yakala onları, en yiğitlerden biriydi*****
Bir zamanlar öldürdüğün Enkelados'u***** ve vahşi Gigant soylarını."
Böyle konuştu. Kronosoğlu fırlatıp atarken parlak yıldırımını

***** Metinde Ares olarak geçen kişi aslında Hera.

***** 282-283. dizeler kayıp.

***** Enkelades: Gaia'nın kocası Uranos, Khronos tarafından hadım edildiğinde, yarısından akanlaoluşan Gigantlar, ağabeyleri olan Titanları Zeus'un Tartaros'a hapsedmesine öfkelenmişlerdi. Bu yüzden gür saçlı ve sakallı, uzun boylu, yılan kuyruğuna benzer ayakları olan parlak zırhlı ve kargılı Gigantlar, Olympos'a saldırır. Gigantlardan biri olan Enkelades bu savaş sırasında kaçır, ama koşarken Athena onun üzerine Sicilya Adasını fırlatır.

285

Gümbürdedi böylece ilk savaş çılgılığı, önce büyük Olympos sarsıldı.
Sonra tanrının korkunç silahı olan yıldırım
Kıvrıla kıvrıla indi yavaşça, uçtu tanrının eli,
Herkesi korkuttu bu durum, kurbağalar ve fareleri korkuttuğu gibi.
Hiç kimse farelerin ordusuna yardım etmeye yanaşmadı, hatta

290

Savaşçı kurbağaların soyunu yok etmeye gönüllü oldu herkes,
Olympos'ta yaşayan Kronosoğlu kurbağalara acımasıydı eğer sonları gelmişti.
Gönderdi kurbağalar için hemen o anda yardımcıları.
Böylece çıktı ortaya bir anda sırtları zırhlı, çarpık bacaklı,
Yan yan yürüyen, yamuk çeneli, ağzı kısaçıklı,

295

Kemikli, sırtı güçlü, geniş, parlak omuzlu,
Eğri baldırlı, çökük göğüslü, gözleri arkaya bakan,
Sekiz ayaklı, iki duyargalı, elleri olmayan bu yaratıklara
Yengeçler adı verilir. İşte bunlar kısaçaklarıyla kestiler farelerin kuyruklarını,
Ayaklarını ve ellerini. Kargılarıyla vurdu fareler de onlara

300

Zavallı fareler yengeçleri durduramadıkları için korkuya kapıldılar
Ve geriye dönüp kaçtılar. Az sonra da güneş battı:
Böylece geldiler bir günlük savaşın sonuna.

KAHRAMAN ADLARI:

- Bataklıkseven: Kurbağa Limnokharis (12,212)
Butkemiren: Fare Pternotroktes (29)
Çamurdayatan: Kurbağa Borborokites (226,230,232)
Çamurdayüzen: Kurbağa Peleion (206)
Çanakyalayan: Fare Leikhopinaks (100, 230)
Çanyaklayan: Fare Embasikhytros (137,209)
Delikteoturan: Fare Troglodytes (206,247)
Ekmekçalan: Fare Meridarpaks (260)
Ekmekkemiren: Fare Troksartes (28)
Ekmektuzakçısı: Fare Knaisonos (261)
Ekmekyiyen: Fare Artophagos (210)
Gürsesli: Kurbağa Polyphonos (210, 212)
İnsanyalayan: Fare Leikhenor (202)
Kekikseven: Kurbağa Origanion (257)
Kırıntıçalan: Fare Psikharpaks (24,27,105,141,234)

Lahanayiyen: Kurbağa Krambophagos (218)
Lahanayatırmanan: Kurbağa Krambobates (237,241)
Naneseven: Kurbağa Kalaminthios (224)
Oyukaçan: Fare Litraios (227)
Pancaryiyen: Kurbağa Seytlaios (209)
Pastırmayiyen: Fare Pternoglyphos (224)
Peyniroyan: Fare Tyroglyphos (137)
Peyniryiyen: Fare Tyrophagos (223)
Pırasaseven: Kurbağa Prassaios (252)
Pırasayiyen: Kurbağa Prassophagos (232)
Suseven: Kurbağa Hydrokharis (227)
Viraklayanoglu: Kurbağa Kraugasides (243)
Yanakşışiren: Kurbağa Physignathos (17,56,68,93,119,146,250)
Yaygarakoparan: Kurbağa Hysiboas (203)
Yemekyalayan: Fare Likhomye (29)

ÇAĞDAŞ YUNAN DÜZYAZININDA BATI TRAKYA'DAKİ MÜSLÜMAN AZINLIK: ANTROPOLOJİK BİR ROMAN*

Tanasis Kungulus**

Batı Trakya Müslüman azınlık konusu, ***Yunan nesrinde çok geç bir dönemde ve bir dereceye kadar çok az eserde görülmektedir. Çok az olmasının nedeni, çağdaş Yunan dili ve edebiyatı biliminin araştırması gereken bir konuyu oluşturmaktadır, ama genel olarak 1922 Türk-Yunan savaşı dolayısıyla, şiir ve düzyazıda Batı Trakya Müslümanlarının merkez halk olduğunu düşünmekteyiz. **** Özellikle, 1930

* Metin ilk olarak, edebiyat ve sanat eleştiri dergisi olan *K'8*'de Yunanca olarak yayımlanmıştır, (Atina, Temmuz 2005), s. 135-141. Metnin Türkçe çevirisi için sayın Yrd. Doç. Dr. Sema Sandalcı'ya, ayrıca Türkçe yardımlarından dolayı bölüm öğrencimiz sayın Fahrettin Cengizalp'e teşekkür ederim.

** Öğr. Göv.; Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Balkan Dilleri Bölümü, Yunanca Anabilim Dalı, Edirne.

*** Terim, Batı Trakya azınlığı için Yunancada resmi bir tanımlama olarak kullanılmakta ve Türk – Yunan nüfus mübadelesiyle ilgili Lozan Antlaşması'dan kaynaklanmaktadır (30 Ocak 1923). Yunan kaynaklarına göre, İskece, Rodop ve Meriç (Evros) bölgelerindeki azınlık, Lozan Antlaşması imzalanmadan önce (24 Temmuz 1923), % 76 Türkler, % 20 Pomak, % 2 Çingene ve % 2 Çerkez'den oluşmaktaydı, bkz. L. Divani, *Ellada ke Mionotites. To sistima diethnus prostasias tis Kinonias ton Ethnon*, Kastaniotis, Atina 1999 (6. baskı), s. 170.

**** Yunan edebiyatında 1922 meselesi için bkz. H. Millas, *Ayvalık ve Venezis. Yunan Edebiyatında Türk İmaji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998; A. Kastinaki, "To 1922 ke i logoteknikes anatheorisis," A. Argiriou – K. D. Dimadis – A. D. Lazaridu, *O ellinikos kosmos anamesa stin Anatoli ke ti Disi*

kuşağının, çağdaş Yunan edebiyatındaki etkisi göz önüne alınmalıdır.**** Buna karşın, 19. yüzyıldan günümüze değin, Yunan hikaye ve roman yazarları tarafından Türk hemşeri betimi ise süregelmiştir.***** Konumuzla ilgili olarak, Yunan edebiyatında, Dağlık Rodop Pomak – Müslüman cemaatlerin sosyal ve kültürel ortamını konu alan ilk önemli metin, 1990 yılında basılan, Theodoros Grigoriadis’in *Krimmeni Anthropi (Saklı İnsanlar)* adlı eseridir.*****Konu, bir Yunan yorumu çerçevesinde ele alınmaktadır.*****Bueserden, on yıl sonra, 2000 yılında, Gümülcine’de Hristiyan üniversiteli bir kızın Müslüman bir öğretmenle aşkını “oldukça yüzeysel biçimde ele alan Anantasia Kalyonci’nin *Mi mu les adio (Bana Veda Etme)* adlı romanı yayınlanır.*****Bu roman, televizyonda uyarlanır***** ve eser Türkçeye de çevrilir.*****2001 yılında ise İfigenia Theodoru’nun *Melek thapi angelos (Melek Angel Demek)* adlı romanı yayınlanır.*****Romanda, toplumsal ve dinî sınırları aşan aşk, başlıca rolü oynamaktaydı, olayın geçtiği yerler ise İzmir ve Batı Trakya Pomak köyleridir. Aynı yıl, Batı Trakya azınlığını edebiyat yoluyla canlandırmaya kalkışan en ilgili Yunan yazarı olan Vangelis Avdikos’un ilk öykü derlemesi yayımlanır. Yazarın, iki öyküsünü ve 2004 yılında yayımladığı ve *O dikos mu theos (Benim Tanrım)* adlı romanını aşağıda kısaca analiz etmeye çalışacağız. Söz konusu roman, şimdilik, Müslüman azınlık konusunda yoğunlaşan çağdaş Yunan nesrinin zayıf yanını tamamlamaktadır.

Yunanistan’nın Teselya Üniversitesi halk bilim dalında bir profesör olan Vangelis Avdikos, gecikmeli olarak edebiyat alanında da görülmektedir. Özen dolayısıyla onun bu değerli gecikmesi, yıllardır geliştirdiği bilimsel alanındaki teorik ile tutku dolu sözcüklerden oluşan edebiyat arasındaki dengenin, sancılı, fakat aynı zamanda aşırı tahrik edici olması şeklinde açıklanabilir. Ayrıca 20. yüzyıldan bu yana bilimin, dil ve ifade olarak edebiyatı etkilediği de bilinmektedir. Bununla birlikte, ilk nesir denemesine kalkışmadan önce de Avdikos’un edebiyatla çok yönlü bir ilişkisi vardır. Onu, hikâye

1453-1981, Cilt I, Praktika A. Evropaiku Sinedriu Neollinikon Spudon (I. Avrupa Yeni Yunanca Çalışmaları Sempozyum Bildirileri), Berlin 2-4 Ekim 1998, Ellinika Grammata, Atina 1999, s. 165-174; N. Eideneier, “İ ikona ton Turkon stin elliniki logotehnia meta ti Mikrasiatiki Katastrofi,” a.g.y., s. 175-185; M. Nikoloupoulou, “Space, memory and identity: The memory of the Asia Minor space in Greek Novels of the 1960s,” *CAS Sofia Working Paper Series*, issue 1/2007, s. 1-18, <http://www.ceeol.com/aspx/issuedetails.aspx?issueid=82e790dd-d694-4898-9c43-71ab698bb2cb&articleId=7f824474-0bdf-4dbb-a8d1-b15fec40ecec> [30.07.2009’da düzenlenmiştir].

***** Yunan edebiyatında 1930 kuşağı için bkz. M. Vitti, *Iyeniatiutrianda. İdeologia ke morfi*, Ermis, Atina 1983 (3. baskı), 30’lu kuşağın düzyazımı için özellikle bkz. R. Beaton, *An Introduction to Modern Greek Literature*, Oxford University Press, Oxford 1999 (2. baskı), s. 133-149.

***** L. Papaleontiu, “İkonos Turkokiprion ke Turkon sepezografimata Ellinokiprion”, *Kopilates 3* (Sonbahar 2009), s. 62-76.

***** Th. Grigoriadis, *Krimmeni Anthropi (Saklı İnsanlar)*, Nea Sinora – A. A. Livani, Atina 1990. gözden geçirilmiş ikinci baskısı: Patakis, Atina 2002.

***** Y. Ladoyanni, “Opsis tu magiku realismu sti sinhroni logotehnia,” *K 10* (Mart 2006), s. 110-112.

***** A. Kalyonci, *Mi mu les adio*, Nea Sinora – Ekdotikos Organismos Livani, Atina 2000.

***** 2004-2005 televizyon yayını döneminde, özel kanal ANT 1 tarafından gösterimesunulur. Manusos Manusakis’in yönetimindeki dizinin izleme oranı yüksekti.

***** A. Kalyonci, *Bana Veda Etme*, çev. İro Kaplangi, İnkilap Kitabevi, İstanbul 2004.

***** İ. Theodoru, *Melek thapi angelos*, Ellinika Grammata, Atina 2001.

denemelerinden önce edebiyat dergilerinin ya da edebî metinlere yer veren dergilerin yazar kurullarında da görmek mümkündür, Preveze’de çıkan *Prevezanika Hronika* (Preveze yıllıkları); Dedeagaç’taki *Eksopolis* (Sayfiye)’de olduğu gibi. Ayrıca, sayın Avdikos, edebiyat eleştirileri ve çeşitli makaleler de yazmıştır. Her şeyden önce, geleneksel ve çağdaş toplumla ilişkili bilimsel alanı, edebî değerlendirilmede başlıca kaynak malzemesini oluşturmaktaydı.

Böylece, tutarlı ve sağlam bir şekilde, 2001 yılında, *To blemma ston tiho me ti mandandia* (Mandandiyalı Duvara Bakış) başlıklı dokuz öyküden oluşan bir derlemesi yayımlanır.***** Avdikos, bir yazar, ayrıca her zaman insan yaşamının düzenli bir gözlemcisi olarak da çalıştığından, eserin başlığında “bakış” ifadesi, kesinlikle bir tesadüf değildir. Eylem alanı ve mekanın canlandırılması açısından dokuz öykü, iki gruba ayrılmaktadır: İlk beş öykü, Epir’de geçmektedir ya da Epir, özellikle yazarın doğduğu şehir olan Preveze anısını içermektedir. Diğer dördü, Batı Trakya’ya, Evros (Meriç) bölge sınırları içine konulmaktadır. Özellikle son iki öykü, Trakya’daki azınlık boyutunu ortaya koymaktadır,***** bunlar adeta *ODikos Mu Theos* (Benim Tanrım) romanına da ön hazırlık veya ön çalışma niteliğini taşımaktadır. Özellikle, II. Dünya Savaşı’nda Meriç’in Bulgar İşgali sırasında Bulgar bir kızın bir Yunana aşık olmasını içeren “*O Yiteftis*” (Büyücü) ve aynı şekilde bir Yunan üniversitesinde okuyan, Hıristiyanlarla arkadaşlık eden Gümölcineli Müslüman bir Türk kızını içeren “*To Hastuki*” (Tokat) adlı öyküleri, etkin bir biçimde, üzerinde durduğumuz romandaki “*Öteki*”ni araştırmaya ve farklı dinleri ya da ırk çizgilerini yıkmaya bir örnek oluşturmaktadır.***** Bununla birlikte, bu ilk roman denemesi olan *Benim Tanrım* adlı eseri, bilimsel verilerin yanı sıra, Avdikos’un yaşamından kesitler de sunmaktadır. Preveze ve Dedeagaç’taki Epir halkbilim araştırmalarından Demokritos Üniversitesi Anaokul Öğretmenliği Eğitim Bölümü’ne (1992-2000) ve Trakya araştırmalarına değin. Bu durumda, öykülerinin konularında yaşanmış olaylar da söz konusudur. Yaşanmış deneyimler ve edebiyatın bu art arda gelen süreci üzerinde ısrarla durmamız gerekir, çünkü romanda önemli etkisi görülmektedir.

Trakya’daki Türk ve Müslüman Pomak azınlığına yönelik iç ve dış boğucu baskılar, Hıristiyan çoğunluğun yaptırımları ve farklı dinlere mensup baş kahramanların kısır aşklarının konu edildiği *O dikos mu theos* (Benim Tanrım) adlı roman, Taksidiftis yayınevi tarafından 2004 yılında basılmıştır.***** Roman, İstanbul’da mühendislik eğitimi almış, Batı

***** V. Avdikos, *To vlemma ston tiho me ti mandania*, Ellinika Grammata, Atina 2001. Bkz. bazı kitap eleştirilerine: V. D. Anagnostopoulos, “Mia evesthisi matia,” *Anti* 772 (4 Ekim 2002), s. 64; A. Benaçis, “Apo tin Preveza os tin Aleksandrupoli,” *Kathimerini* gazetesi, 22 Nisan 2003.

***** Derleme bazı öykülerinin azınlık boyutunda yoğunlaşması, V. Guroyannis, *Pirros* gazetesi 10 (Atina), Nisan-Mayıs 2002, s.2 (iki ayda bir çıkan edebiyat gazetesi).

***** Batı Trakya azınlığıyla ilgili derlemenin ikinci öyküsü, “Sibel Türkaliça” başlığını taşımaktadır.

***** V. Avdikos, *ODikos mu Theos*, roman, Taksidiftis, Atina 2004, 209 sayfa. 2007 yılında yazar, bir roman olan üçüncü eserini de yayımlamıştır, *İ kitrini ombrela* (Sarı Şemsiye), Metehmio, Atina 2007.

Trakyalı bir sınıf arkadaşıyla evli olan dağlık İskeceli Pomak Amet***** ve İngiltere’de yetişen, orada beş yıllık akademiden sonra, azınlık konusunda araştırma yapmak ve Demokritios Üniversitesi’nde ders vermek üzerine çıkan bir ilanla vatanına geri dönen Gümülcine kökenli, Meri Karasavidoglu ile ilgilidir. Amet, Meri Karasavidoglu için de gazeteci olarak çalışmaktadır. Fakat, kuşku, önyargı, yadsıma, fesat, politik çıkarlar, yakınında bulunan yabancıya duyulan korku, ilerici olan ve yaşama susamış Amet kadar, ihtiraslı ve son derece iyimser olan Meri’yi de ezecektir. Sonuçta, Trakya’daki tutuculuğun birçok kimliği, fakat ortak paydası da bulunmaktadır. Amet’in kurguladığı ve “*duvarlarımızın dışında bulunan o kişiyi hissetmek için bir diğerinin aşkına, arzusuna gereksinim var, (s. 225)*” dediği, kendini aşma isteği hiç bitmeyecekti. Eserde, toplumsal ve kişisel aşama içinde duvarların yıkılması, etkin biçimde, kendilerini ve toplumsal olayları aşan kahramanlar için tek kurtuluşun tümünden yok olmanın olduğu antik tragedyaı anımsatmaktadır.

Romanın konusunu daha fazla uzatmayacağız. Avdikos’un ifade sanatının gelişimini ve metnin, görüşümüze göre, çağdaş Yunan edebiyatına getirdiği yeni koşulları kısaca ele almaya çalışacağız. Yazarın ilk iki öyküyle romanı arasındaki en açık anlatım değişikliği, masalsi biçimidir. Tek ve anlık bir hikaye olayından çok kişili ve maceralı bir roman kurgusuna sahiptir. Yukarıdaki değişikliği nitelik olarak değerlendirmiyoruz, çünkü hiçbir durumda bir öykü, bir romandan daha düşük ya da daha basit bir tür değildir. Buna karşın, *O dikos mu theos (Benim Tanrım)*’da canlandırılan karmaşık ortam, bir roman yapısını gerektirmektedir.

Mekan konusunda, ilk öykü derlemesinden bilinen Batı Trakya, özellikle Hıristiyan ve Müslüman şehir diye iki ayrılmış kent dokusuyla İskeçe ve Gümülcine çevresi tercih edilmiştir. Yazar, Trakya’yı yakından bilmektedir, çünkü uzun bir süre Meriç’te kalmıştır, ayrıca bölgeden de etkilendiği açıkça görülmektedir. İki toplumun birlikteliği Avdikos tarafından akademik olarak halkbilim niteliğinde ele alındığından, Batı Trakya azınlık konusunu yakından bilmek, Hıristiyan ve Müslüman arasındaki ilişkiyi öze ilişkin yanıt bulmayı da olanaklı kılmaktadır. Son bir yorum olarak, bunun önemini yani romanda gelişen kültürel alanın sistematik çalışılmasını özellikle vurgulamaktayız.

Romanın kurgusunda dikkati çeken özellikler: 1) Okuyucunun ilgisini çeken ve anlatım becerisini gösteren hızlı ve heyecan dolu örgüsü, 2) Öyküleştirme ve ifade, yani anlatım ve diyalogların dengesi, 3) Üçüncü kişi olan anlatıcının eserin kahramanlarından daha çok şey bilmesi ve elbette klasik romana özgü ifade öngörüsü.

Ayrıca, romanda ironik ve dokunaklı bir vurguyla küçük çapta Yunanistan Demokritios Üniversitesi ortamından söz edilmesi, esere, batı tarzı “*novel campus*” yani “üniversite roman” öğelerini katmaktadır:

Rektör, görüşmenin olduğu bürosunda, yerlerine oturmaları için ayakta duranlardan

***** Ahmet.

yolu açmalarını rica ediyordu. Bunu büyük bir zorlukla başardı ve bu zorluk, kıyafetinden, özellikle diğerlerinin ötesinde, önünde bulunanların yol açtığı sıkışmadan ötürü buruşuk olan bayan Karasavidoglu'nun tayyöründen anlaşılıyordu.

Rektör, masasına vardığında, kıyafetini ve kravatını düzeltti ve tatmin edici bir gülümsemeye karşısındaki kalabalığa baktı: “Değerli arkadaşlar,” dedi, iki üç kez, farklı tonlarda, konuşmaların gerilimi azalınca kadar. “Sizin burada bulunmanız, özellikle de bölge kökenli değerli bilim adamlarıyla bölümlerini kadrolaştırmak için üniversitemiz makamlarının politik doğruluğunu göstermektedir. Bu politikanın [Batı] Trakya'nın özel sorunlarının çözümüne katkı sağlayacağına sarsılmaz inancımız bulunmaktadır.” (s. 56-57)

Sonuç olarak, olası bir Yunan edebi türünün değerlendirme sınavında, örneğin, Yorgis Yatromanolakis'in, Petros Martinidis'in, Eleni Yannakaki'nin, Sofia Nikolaidu'nun ve Nikos Papandreos'un benzer romanları üzerine çeşitli değerlendirmelerin yapıldığı *Ithaca* dergisinin son sayısındaki gibi, ***** Avdikos'un bu türe katkısını da artık dikkate almamız gerekmektedir. Olasılıkla polisiye olay boyutu da yabancı “campus novel”in sanat etkisine de borçludur.

Müslüman genç bir erkek olan Amet ile Hıristiyan genç bir kız olan Meri Karasavidoglu arasındaki cinsel yaklaşım, her ne kadar arka planda yanıtıcı olarak belirgin şekilde ortaya konulsa da, gerçek, romanın sonlarına doğru anlaşılır. Bu noktada, Yunan televizyonuna da taşınan, Anastasia Kalyonci'nin *Mi mu les adio* (Bana Veda Etme) ya da İfigenia Theodoru'nun *Melek tha pi angelos* (Melek Angel Demek) gibi, konu bakımından Trakya Müslüman azınlığıyla ilgili olan ve merkezinde yıkıcı bir aşk öyküsünün bulunduğu benzer düzyazı eserlerinden önemli bir niyet farklılığı bulunmaktadır. Uyumsuz bir aşk motifi ve azınlık olma, genel olarak bu üç romanda ortak unsur olmasına karşın, Avdikos'un eserindeki aşk, bir bahanedir, oysa, örneğin, Kalyonci'de aşk macerası, eserin ana konusunu ve Müslüman azınlığın anlatımı da bir sahne düzeyini oluşturmaktadır. *O dikos mu theos*'da, kültürel çatışmaların ortadan kalktığı ya da romantik bir öykünün renksiz geri planında azaltıldığı Romeo ve Juliet'deki gibi etnik bir paralellik kurulmaz. Avdikos'da aşk bir araçtır, sınırlar içindeki farklılığın özüne inen edebi bir bulgudur.***** Romandaki başlıca tema, kültürel anlamda, etkisinin, iki açıdan, insanların gündelik yaşamında ve kişiliklerinde süregelen sınır olduğu görülmektedir:

“[Amet'in] sözleri, insanda derin bir inancı gizliyordu, farklı birine aşkla ilgili

***** K. Karakotias, “The Greek Campus Novel,” *Ithaca* 29 (Eylül 2003), s. 11-14.

***** 1990'lı yıllarda Yunan nesrinde farklı sınırböçimleri için bkz. V. Lambropulos, “Methoriaki logotenhnia ke kritiki,” A. Spiropulu – Th. Çimbuki (derl.), *Sinhroni Elliniki Pezografia. Diethnis prosanatolismi ke diastavrosis*, Aleksandria, Atina 2002, s. 57-68. “Sınır edebiyatı” için daha genel olarak bkz. önemli bir dergi olan ve 1991 yılından beri basılan *Letterature di Frontiera-Littératures Frontalières*, Bulzoni yy, Roma.

cümlesi onu heyecanlandırmıştı. Kız, ilk kez bilinen soğukkanlılığını kaybetmişti, ilk kez onu dinleyince alt üst olmuştu. Sözcük, sanki cinsel bir itiraf, sanki erkekçe bir imaydı. Yine de adamın yüzüne dikkatlice baktı, hiçbir değişiklik yoktu, ne de bir kasılma, onun için sözcük, daha ağır bir yük taşımaktaydı, sınırı geçmek, sevmek ve diğer tarafta olanlar tarafından sevilme için bir gereksinimdi.

Amet'le rastlaşması bir kaderdi, kendisini unutmuş olduğu bir düşünce tarzına sürüklüyordu. Yakışıklı bir adamdı, lanet olsun, hangi kadın onun okşayışını hissetmeyi, sert derisini okşamayı, haz dünyasında onunla yolculuk etmeyi istemezdi ki? Amet, aşktaki çözücülüğün bir aşma olduğunu söylediğinde haklıydı, kendini, iç dünyanı, ertelemeleri aşman için. (s. 243-244)”

Dolayısıyla, *O dikos mu theos*'un, Julia Kristeva'nın, “biriyle rastlaşmanın –ki onu görme, duyma, koklamayla kavramaya çalıştığımızı, yine de bilinçli olarak “belirleyemediğimiz” şeklindeki edebi anlatım görüşü içinde bulunduğunu ve bunu değiştirdiğini görebilmekteyiz.***** Bu bakış açısından daha çok, bugüne dek Batı Trakya azınlık konusunu ikincil seviyeye yükselten nesre karşın, Epir bölgesinde ve Yunan-Arnautsınırındaki Vasilis Guroyannis'in *Asimohorto Anthizi* (*Gümüş Çiçeği Açıyor*)***** ya da Sotiris Dimitrios'un *N' akuo kala t'onoma su* (*Adımı İyi Duysam*, Kedros ekd., Atina 1993)***** ile de benzeşmektedir.

Tanıdık ya da yabancı, dost ya da düşman, ezen ya da ezilen gibi, öyküyü temel olarak belirleyen ve aşama aşama süregelen bir oyun içinde “görünmek”le ve “olmak” arasında yer değiştiren farklılığın gerilimi ve çelişkileri, romana “antropolojik (insancıl)” bir içerik vermektedir. Birçok okuyucu, politik söylemleri ve renk tonlarını, belki de Batı Trakya azınlık konusunda edebiyat şemsiyesi altındaki bir çözümü bu şekilde daha kolay kavrayacak ve benimseyecektir.***** Avdikos'un romanındaki politik uzantıların varlığıyla aynı görüşte olmayabiliriz, yine de vurguladığımız gibi, antropolojik bir bakış içinde, daha derine indiğini ve Trakya'daki Müslüman ve Hıristiyanların acı dolu, tarihi bağını aydınlattığını düşünmekteyiz. Demek ki, karakterlerin bütünselliği ve eylemlerinin nedeni ya da gerçeğe benzerliği ona engel teşkil etmez, hatta kahramanlar, tüm ortak merkezli çevreleriyle, Yunanistan'ın Trakya bölgesindeki kültürel yüzleşmelerin onayı için örnek oluşturmaktadır. Örneğin, dağlı bir Pomak olarak Amet, iki şeyle kuşatılmış

***** J. Kristeva, *Ksenimesastoneaftomas* (*İçimizdeki Yabancılar*), çev. V. Paçoyannis, Scripta, Atina 2004, s. 247.

***** V. Guroyannis, *To Asimohorto anthizi*, Kastaniotis, Atina 1992. Guroyannis'in romanıyla ilgili olarak bkz. G. Katsan, “Necessary Fictions: National Identity and Postmodern Critique in Guroyannis's *To Asimohorto Anthizi*,” *Journal of Modern Greek Studies*, 20.2 (2002), s. 399-420.

***** S. Dimitriu, *N' akuokalat'onomasu*, Kedros, Atina 1993. Dimitriu'nun romanı İngilizceye çevrilmiştir: S. Dimitriou, *May your Name be Blessed*, çev. L. Marshall, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies- the University of Birmingham, Birmingham 2000. Yazar ve eseri için bkz. Dimitri Ciova'nın söz konusu yayındaki giriş kısmına.

***** Romanın siyasi boyutu, ayrıca farklı azınlıklardaki tartışmasız aşırı odaklanışıyla ilgili bkz. İ. Onsunoglu, “Bir roman tanıtımı: *Benim Tanrım*,” *Azınlıkça* (Şubat 2006), s. 38-39 [Yunanca].

bulunmaktadır, dağlı bir Pomak olarak, ilki Türk kökenli hakim ovalılar tarafından, diğeri de Hıristiyan oğunluk tarafından benimsenmesi istenmektedir. Amet, azınlık kişiler üzerinde uygulanan çok yönlü kültürel baskının bir örneğidir:

Profesör bayanla aynı değildi, ona cinsel bir heyecan hissetmiyordu. Karşısında dünyasını saklayan gözleri vardı. Sakin bir deniz izlenimini veren, fırtınanın hiç çıkmayacağı denli. Sadece sesi ve elleri bu kadının tutkusunu ele veriyordu. İçinde bir volkan sakladığına bahse girerdi, haklı mı değil mi diye emin olmak için kratere inme arzusuyla yanıyordu.

*Anife 'ye***** tutkusu geçmişte kalmıştı, ondan bir şikayeti yoktu. Ona çok değerli bir iyilik verdi, ova dünyasına girmesi için bir pasaport. Herkes için o bir yabancıydı, bir Pomak, kaba bir dağlı, hâlâ bile ona kuşkuyla bakmaktaydılar.*

Eser, Anglosakson eleştirel edebiyatındaki “antropolojik ya da etnografik roman” (anthropological / ethnographic novel)***** terimiyle de benzer kurgulama durumlarını içermektedir.***** Arizona Üniversitesi Doğu ve Asya alışmaları profesörü ve bir roman yazarı olan Anoop Chandola,***** “etnografik ya da antropolojik romanlar, yeni bir türü oluşturmaktadır, henüz yeterince bilinmeyen. Bu türün romanları, deneyimli bir yazar tarafından gözlemlenen, ulusa, kültüre ve kültürel çevreye odaklanan bir insan öyküsünü içermektedir,” diye açıklamaktadır.***** Genelde, antropolojik roman yazarları, akademik antropologlardır ve edebi eserleri, toplumsal / kültürel antropolojinin  ğretiminde yöntem olarak da işlev görmektedir.***** Yukarıdaki bu tanımlama, halkbilim ve düzyazı özellikleri birleştirildiğinde, Yunan nesrinde özgün ve etkileyici bir yolu açan Vangelis Avdikos'un *O dikos mu theos (Benim Tanrım)* adlı romanına kesinlikle uymaktadır. Dahası, Batı Trakya'da kültürel kuşatılma gibi önemli bir konuyu da açığa çıkarmaktadır. Katı politikaları aşabilen edebiyat, tartışmak üzere bu konunun, zorunlu bir ölçü ve hassasiyeti olduğunu bir kez daha okurlara göstermektedir.

***** Hanife.

***** Ethografi: ulus, halk bilimi.

***** Terim,  nl  antropolojik romanla, 1964 yılından beri, altbaşlıklar olarak şıklık gelmektedir: E. Smith Bowen, *Return to Laughter: An Anthropological Novel*, Anchor Boks, New York 1964. Elenore Smith Bowen adı, antropolog Laura Bohannon'un takma adıdır.

***** En önemli antropojik romanı, *Discovering Brides*, Writers Vlub Pres –iUniverse, 2000.

***** Anoop Chandola'nın *Anil Aggrawal's Internet Journal of Book Reviews* 1,2 (Temmuz-Aralık 2002) s yleşisi.

***** R. Cramer, “The Anthropological Novel as Tool for Teaching Cultural Anthropology,” Society for Anthropology in the Community Colleges Annual Meetings, Santa Fe, New Mexico 1998.

KAYNAKÇA

Edebiyat Eserleri

- Avdikos, Vangelis: *To vlemma ston tiho me ti mandania*, Ellinika Grammata, Atina 2001.
- “ *O dikos mu Theos*, Roman, Taksidiftis, Atina 2004.
- “ *İ kitrini ombrela*, Metehmio, Atina 2007.
- Chandola, Anoop: *Discovering Brides*, Writers Vlub Pres –iUniverse, 2000.
- Dimitriu, Sotiris: *N’ akuo kala t’ onoma su*, Kedros, Atina 1993.
- “ *May your Name be Blessed*, çev. L. Marshall, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies- the University of Birmingham, Birmingham 2000.
- Grigoriadis, Theodoros: *Krimmeni Anthropi*, Nea Sinora –A.A.Livanis, Atina 1990. 2. baskısı: Patakis, Atina 2002.
- Guroyannis, Vasilis: *To Asimohorto anthizi*, Kastaniotis, Atina 1992.
- Kalyonci, Anastasia: *Mi mu les adio*, Nea Sinora – Ekdotikos Organismos Livani, Atina 2000;
- Bana Veda Etme*, çev. İro Kaplangi, İnkilap Kitabevi, İstanbul 2004.
- Smith Bowen, Elenore: *Return to Laughter: An Anthropological Novel*, Anchor Boks, New York 1964.
- Theodoru, İfigenia: *Melek tha pi angelos*, Ellinika Grammata, Atina 2001.

Diğer Kaynaklar

- Anagnostopulos, Vasilis D.: “Mia evesthisi matia,” *Anti* 772 (4 Ekim 2002), s. 64.
- Beaton, Roderick: *An Introduction to Modern Greek Literature*, Oxford University Press, Oxford 1999 (2. Baskı).
- Benaçis, Apostolos: “Apo tin Preveza os tin Aleksandrupoli,” *Kathimerini* gazetesi, 22 Nisan 2003.
- Cramer, Rebecca: “Fiction in the Anthropology Classroom: Using the Novel as Ethnographic Source,” *Society for Anthropology in the Community Colleges Annual Conference*, Santa Fe, New Mexico, April 1998.
- Divani, Lena: *Ellada ke Mionotites. To sistima diethnus prostasias tis Kinonias ton Ethnon*, Kastaniotis, Atina 1999 (6. baskı).
- Eideneier, Niki: “*İ ikona ton Turkon stin elliniki logotehnia meta ti Mikrasiatiki Katastrofi*,” Asterios Argiriou – Konstantinos D. Dimadis – Anastasia Danai Lazaridu, *O ellinikos kosmos anamesa stin Anatoli ke ti Disi 1453-1981*, Cilt I, Praktika A. Evropaiku Sinedriu Neoellinikon Spudon, Berlin 2-4 Ekim 1998, Ellinika Grammata, Atina 1999, s. 175-185.
- Guroyannis, Vasilis: “Vangelis Avdikos: *O dikos mu Theos*” *Pirros* gazetesi 10 (Atina), Nisan-Mayıs 2002, s. 2.
- Karakotias, Kostas: “The Greek Campus Novel,” *Ithaca* 29 (Eylül 2003), s. 11-14.
- Kastrinaki, Angela: “*To 1922 ke i logotehnikes anatheorisis*,” Asterios Argiriou – Konstantinos D. Dimadis – Anastasia Danai Lazaridu, *O ellinikos kosmos anamesa stin Anatoli ke ti Disi 1453-1981*, Cilt I, Praktika A. Evropaiku Sinedriu Neoellinikon Spudon, Berlin 2-4 Ekim 1998, Ellinika Grammata, Atina 1999, s. 165-174.
- Katsan, Gerasimos: “Necessary Fictions: National Identity and Postmodern Critique in Gouroyiannis’s *To Asimohorto Anthizi*,” *Journal of Modern Greek Studies* 20.2 (2002), s. 399-420.

- Kristeva, Julia: *Kseni mesa ston eafto mas*, çev. V. Paçoyannis, Scripta, Atina 2004.
- Ladoyanni, Yeorgia: “*Opsis tu magiku realismu sti sinhroni logotehnia*,” *K 10* (Mart 2006), s. 97-115.
- Lambropulos, Vasilis: “Methoriaki logotehnia ke kritiki,” Angeliki Spiropulu – Theodora Çimbuki (derl.), *Sinhroni Elliniki Pezografia. Diethnis prosanatolismi ke diastavrosis*, Aleksandria, Atina 2002, s. 57-68.
- Milas, Herkül: *Ayvalık ve Venezis. Yunan Edebiyatında Türk İmajı*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.
- Nikoloupoulou, Maria: “Space, memory and identity: The memory of the Asia Minor space in Greek Novels of t issue 1/2007, s.1-18, <http://www.cceol.com/asp/issuedetails.aspx?issueid=82e790dd-d694-4898-9c43-71ab698bb2cb&articleId=7f824474-0bdf-4dbb-a8d1-b15fec40ecec> [30.07.2009’da düzenlenmiştir].
- Onsunoğlu, İbrahim: “Bir roman tanıtımı “Benim Tanrım”,” *Azınlıkça* (Şubat 2006), s. 38-39.
- Papaleontiu, Lefteris: “İkones Turkokiprion ke Turkon se pezografimata Ellinokiprion”, *Kopilates 3* (Sonbahar 2009), s. 62-76.
- Vitti, Mario: *İ yenia tu trianda. İdeologia ke morfi*, Ermis, Atina 1983 (3. baskı).

Özet

Bu çalışmamızda, çağdaş Yunan nesrinde Batı Trakya Müslüman azınlık konusuna kısa bir bakış açısı sunulmakta ve edebi metinler içinde bu grupla ilgili oldukça önemli bir eser olan, bir halkbilim profesörü Vangelis Avdikos'un "O dikos mu Theos" (Benim Tanrım) adlı romanı ele alınmaktadır.

İncelememizde, yorumlama açısından "sınır" ve "farklılığın" anlamlarından yararlanarak, Batı Trakya'daki kültürel abluka konusunun üzerinde durmaktayız. Avdikos'un romanı, bir batı tarzı olan "campus novel" geleneğiyle bağıntılıdır ve çağdaş Yunan nesrinde "antropolojik ya da etnik romanın öncüsü olduğu düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Çağdaş Yunan edebiyatı, Batı Trakya Müslüman azınlık, edebiyatta sınır ve farklılaştırma, campus novel, antropojik ya da etnik roman.

Abstract

The Muslim Minority of Western Thrace in the Modern Greek Prose: An anthropological novel

In this article we try to make a short reference in portraying the Muslim minority of Western Thrace in terms of Modern Greek Fiction and we speak about one of the most important works of this small group of literature texts, the novel of the professor of Folklore Vaggelis Avdikos *O dikós mou Θεός* (My own God). In this analysis we focus on the cultural exclusion in Western Thrace, using as interpretative tools the concept of border and alterity. The literary work is related to the tradition of the western-like "campus novel" and is considered as a pioneering case of "anthropological" or "ethnographic novel" in contemporary Greek Fiction.

Key Words: Modern Greek Fiction, Muslim minority of Western Thrace, border - alterity in literature, campus novel, anthropological / ethnographic novel.

SAĞLIK VE KÜLTÜR'ÜN BULUŞTUĞU ALAN: TIBBİ ANTROPOLOJİ

Melike Kaplan*

“İnsanlar, hastalıklara kültürün öngördüğü şekilde yakalanır”

Daniel G. Bates,

Genel olarak sağlık ve kültür ilişkisini konu edinen ve günümüzde bir alt alan olarak nitelenen “Tıbbi Antropoloji” kapsamındaki ilk çalışmalar, modern sağlık hizmetlerini kabul etmeyen geleneksel toplumlarda yapılan kültürel araştırmalardan oluşmaktadır. Halk kültürünün içinden çıkmış olan geleneksel tıp uygulamaları ve bunların modern tıpla karşı karşıya geldiği noktalar, geleneksel-modern tıp ayrımı, sağlık ve hastalık kavramlarının ve süreçlerinin kültürel boyutları sosyal bilimlerin pek çok alanında ilgi duyulan konulardan olmuştur. Halkbilim’in temel çalışma alanlarından olan “Halk Hekimliği” de tarihsel süreci içinde sağlık ve hastalık ilişkisini kültürel boyutuyla konu edinmiştir.

Sağlık ve hastalık ilişkisinin araştırılmasında, şimdiye kadar yapılmış az sayıdaki “etnografik” çalışma, daha çok yerel bilgilerin derlenmesine dayanmaktadır. Günümüzde geleneksel-modern tıp karşıtlığı ile geleneksel tıba ve yeniden üretilen biçimlerine (alternatif/popüler tıp) olan ilgi arttıkça, bu konular sosyal bilimlerin çeşitli dallarında popüler birer araştırma alanı haline gelmiştir. “Yerel tıp” (*ethnomedicine*) veya “halk tababeti/sağaltmacılığı” (*folk medicine*) olarak da adlandırılan geleneksel tıp (*traditional medicine*),

* Dr.Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü Araştırma Görevlisi,

sağlık ve hastalığa ilişkin bilgi ve uygulamaların kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla oluşan, her aktarımıyla birlikte aynı zamanda yeniden üretilen “sözlü” sağlık bilgisini nitelemektedir. Bu nedenle ancak derleme çalışmalarıyla gün ışığına çıkabilecek halka ait tedavi pratiklerinin araştırılmasında kültürel çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Hastalıkların toplum tarafından düşünülen farklı nedenleri, tedavi yöntemlerini de etkilemektedir. Kültürel dokunun araştırılması, halkın sağlık-hastalık kavramlarına ve sürece bakış açısı, bunun toplum açısından önemi ve değerinin yalnızca modern tıbbın yapacağı çalışmalarla sağlanamayacağı bir gerçektir.

“Tıbbi antropoloji” (medical anthropology), sağlık ve hastalık ile bunun kültürle olan ilişkisini çeşitli yönleri ve geniş boyutuyla ele alan, özetle hastalık sürecinin incelenmesinde “kültürel” etmenleri araştıran antropolojinin alt alanı olarak nitelendirilebilir (Barnard&Spencer, 2000: 358). Tıbbi antropoloji çalışmalarında genellikle betimleyici ve karşılaştırmalı bir yaklaşım sergilenmektedir. Bazı antropologlara göre, hangi adla anılırsa anılsın, tıbbi antropoloji antropolojinin “uygulamalı antropoloji” dalı içinde yer almaktadır. Böyle bir vurgu yapan araştırmacılar, hastalık algısı ve tedavi yöntemlerinin araştırılmasında tıbbi antropolojinin uygulamalı yönünün önemini ön plana çıkarmaktadırlar (bkz. Bates, 2009: 493). Özellikle son dönemlerde bazı klinik çalışmaların çözümlenmesinde antropolojik bilginin uygulanması, alana ait ilginin ve bilgi düzeyinin artışının ipuçlarını da vermektedir. Genel olarak akademik düzeyde tıbbi antropoloji çalışmalarının başlaması, 1980’li yıllar olarak tarihlendirilmiştir. Literatüre baktığımızda özellikle ABD’de son 20 yılda bu alanda yapılan çalışmaların hızla arttığını söyleyebiliriz. Alana olan ilgi ve gelişmenin nedenleri arasında, sadece hastalığa ilişkin antropolojik söylemlerin artması değil; aynı zamanda doktorların ve halk sağlığı uzmanlığının da sosyal bilimlerle olan yoğun ilişkisini vurgulamak gerekir (Levinson&Ember, 1996:760).

Kısaca diyebiliriz ki hastalık, sağlık ve tedavinin kültürel boyutuyla ele alınması, uygulanması ve anlaşılmasına antropolojik yaklaşımların uyarlanması olan tıbbi antropoloji, biyolojik unsurlara etki eden sosyal/kültürel unsurları ele alarak ve önceleyerek tıbbi yaklaşmaktadır. Günümüzde bilimsel ya da modern tıp denilen yöntemler, hastayı ilaç yoluyla tedavi ederken, kişiyi öncelikle fiziksel olarak iyileştirmeyi amaçlamaktadır. Tıbbi antropoloji ise, hastalığın kültürel nedenlerine vurgu yapmakta; hastalığı araştırırken hem hastalığa neden olan kültürel sebepleri hem de hastalığın yol açtığı sosyal etkileri göz önünde bulundurduğu için kültüre göre iyileştirme yollarını da önermektedir.

Tıbbi Antropoloji Açısından Sağlık ve Hastalık

Sosyal bilimler ve sağlık bilimlerinin buluştuğu bu alanda, Burton ‘un (1970:280) ifade ettiği gibi, sosyal bilimciler sağlık mensuplarına toplumun hastalıklar hakkındaki düşüncelerinin objektif değerlendirilmesinin yapılması konusunda yardım eder; hastalıkların toplum tarafından düşünülen sebepleri ve bertaraf edilme şekillerine dair bilgi edinmede yardımcı olurlar. Burton’a göre sağlık alanında çalışanların, hastalığın nedenleriyle ilgili çeşitli düşünceleri vardır. Sosyal bilimlerin sağlık eğitimcisine yapacağı hizmetlerden biri, toplumun değişik problemlerinin toplum açısından önemini ve değerini sağlık alanında çalışanlara göstermeye yardımcı olmaktır. Sosyal bilimler, hastalıkların toplum tarafından düşünülen nedenleri ve çözümlerine dair bilgi edinmekte

sağlıkçılara önemli katkılar sağlar. Yazar, “sağlık çalışanı toplumun aktif işbirliğini istiyorsa, çalışmalarına öncelikle toplum için önemli konulardan başlamalıdır, sağlık mensubunun en az bir yabancı kültürü iyi anlamasının kendi kültürüne karşı daha temkinli olmasını sağlayacağı açıktır” diyerek kültürün önemini vurgulamaktadır.

Hastalık ve tedavi sürecinin araştırılmasında “kültür”ü merkeze alarak çalışmalar yapan tıbbi antropologlar açısından önemli sorun alanlarından birinin kavramların kullanımı konusunda olduğu göze çarpmaktadır. Kavramların kültürle olan bağlantısının önemi, bu alanda biraz daha ön plana çıkmaktadır. Hastalığın toplum tarafından ne ifade ettiği ve tedavi seçeneklerine karar verilmesi süreci öncelikle kavramların doğru anlaşılması ile başlar. Tıbbi antropoloji çalışmaları bu yönüyle de kültürel sistemlerin ve kültürel temelli hastalıkların anlaşılmasında etkili olmuştur. Modern/bilimsel tıbbi yöntemlerin ulaşamadığı “yerel” kültürel bilgilere ulaşarak herhangi bir hastalığa neden olan konuları ve sosyal/kültürel problemleri ortaya koymak da bu alanda yapılan çalışmaların ortak hedeflerinden biridir. Tıp, hastayı tedavi etmek ya da hastalığın ölümle sonuçlanmasını geciktirmek için çeşitli yöntemlere başvururken; tıbbi antropoloji, hastalığa yol açan kültürel etmenleri ortaya sererek, daha geniş kültürel/toplumsal perspektifte hastalığın nedenlerini araştırır. Bu yönüyle tıbbi antropoloji, Anderson ’un (1996:18) günümüzde tıbbi antropolojiyi tartıştığı yazılarında vurguladığı gibi, disiplinler arası (*interdisciplinary*) ve hatta çok disiplinli (*multidisciplinary*) takım çalışmasını gerektiren bir alandır.

Çeşitli vurgulamalarla ve üzerinde durulan konunun yönlendirmesiyle farklı terimlerle ifade edilebilen antropolojinin bu alt alanında, literatürde birbirinin yerine kullanılan ve kültürden kültüre farklılık gösteren çok sayıda kavram dikkati çekmektedir. Bu çalışma alanı, klinik antropoloji, sağlık antropolojisi, etno-tıp, geleneksel tıp, yerel tıp, alternatif tıp gibi pek çok farklı kavramla ifade edilmekte aynı zamanda tüm bunları içermektedir.

Sağlık ve hastalık kavramları, her kültürde bulunmakla birlikte farklı algılanan kavramlardır. Yani bir toplumdaki hastalık algısı ile başka bir toplumdaki hastalık algısı aynı olmayabilir. Toplumun hastalık hakkındaki değer yargıları, hastalığa bakış açısı ve seçilen tedavi şekli o toplumun kültürünün özelliklerini yansıtır. Öyleyse, kültürler arasındaki farklılıkları göz önüne alırsak, sağlık-hastalık kavramları ve bunun çevresindeki pek çok kavram da aynı derecede görelidir; kültürden kültüre farklılık gösterir. Bu bakış açısıyla diyebiliriz ki sağlık ve hastalık, en azından bir yönüyle kültürün bir ürünüdür.

Farklı bilim dallarındaki araştırmacılar, sağlık ve hastalık kavramlarını farklı biçimlerde tanımlamaya çalışmışlardır. Örneğin, Knight (1985:671), sağlık ve hastalıkla ilgili şu yargıya varır: “Sağlık, dünyanın yapısını oluşturan ve çeşitli zit kutuplar olarak kavramsallaştırılan bazı güçler ya da durumlar arasındaki doğru dengenin sürdürülmesine bağlıdır. Capra, sağlık kavramını bir süreç olarak ele alır. Capra (1989:138)’ya göre, sağlık bir insanın çevresiyle ilişkisine bakış açısına bağlı olarak değişir. Kültürden kültüre ve zaman içinde bu bakış değişir ve böylece sağlık anlayışları da değişir. Capra şöyle der: “(...) Madem ki, bir kişinin sağlıkla ilgili durumu önemli ölçüde doğal ve toplumsal çevreye bağlıdır; öyleyse bu çevreden bağımsız hiçbir mutlak sağlık düzeyi mevcut değildir. Organizmanın değişen çevresiyle ilişkileri, sağlık bozukluğunun belli aşamalarını içerecektir ve böylece biz sağlık ve hastalık arasında keskin bir çizgi çizemeyeceğiz.” Capra, sağlığın ve hastalığın sürekli değişebilen yönüne dikkat çekmiş ve sağlık tanımına dinamiklik kazandırmıştır.

Kasapoğlu'nun (2001: 32) vurguladığı gibi, iyi sağlığın varlığı ve yokluğu hakkındaki sorulara yanıtlar, o toplumda sağlık ve hastalıkla ilgili geçerli ve hâkim olan kavramlaşmalarla bağlıdır. Halk sağlığı alanında önemli çalışmaları olan Nusret Fişek (1989:7), sağlık hizmetinden yararlanma hakkının İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nde yer aldığını vurgulamakta ve sağlığı kısaca şöyle tanımlamaktadır: “Toplumun koşullarına ve sağlık sorunlarına uygun bir örgütlenme ve yönetimle, bir toplumdaki insanları hasta olsun ya da olmasın yaşadıkları çevreyle birlikte göz önüne alan; hasta olanların tedavi edilmelerine çalışan bir hizmettir”.

Sağlığı bir uyum sağlama meselesi olarak gören Illich 'e (1995:90) göre ise, sağlık ve acı, yaşanmış duyular olarak insanı hayvandan ayırır. Yazara göre sağlık, çevredeki değişimlere uyum sağlayabilme, büyüyebilme, yaşlanabilme, hastalanınca iyileşebilme, acı çekebilme ve ölümü huzurlu bir şekilde bekleyebilme yeteneğidir. Sağlık, her zaman geleceği de kapsar. Hastalıklara karşı tedbir almak; önceden aşı olmak ve ilaç almak buna örnektir. Parsons (1951;2001), hastalık-sağlık kavramlarını sosyolojik açıdan tanımlamıştır. Parsons, sağlığı işlevsel açıdan inceler: Sağlık, bireyin işlevsel olma yeteneğidir. Örneğin, günlük aktivitelerle başa çıkabilmek sağlık göstergesidir. Toplumda her bireyin üstlendiği rol ve sorumluluklarını yerine getirmesi bireylerin sağlıklı olduğunu gösterir.

Görüldüğü gibi “sağlık” kavramının tanımlanması bir sorun haline gelmiştir. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tanımlayana kadar, sağlık ölümün ve hastalığın olmaması şeklinde genel bir algı düzeyi içinde tanımlanmıştır. Dünya Sağlık Örgütü'nün 1988 raporuna göre, sağlık, yalnızca hastalığın olmayışı değildir. Fiziksel, zihinsel ve sosyal yönden tam iyilik halidir. Dünya Sağlık Örgütü'nün yaklaşımı, sosyal/kültürel ilişkilerin de önemini göstermiştir. Bu açıdan sağlık, “bir toplumdaki bireylerin biyolojik olarak hasta ya da sakat olmayışı değil, o toplumdaki bireylerin ruhsal, zihinsel, fiziksel, ekolojik, ekonomik, siyasal ve toplumsal bakımdan tam bir huzur ve denge halinde bulunmaları durumu” olarak tanımlanabilir (Lewis, 2001:59,60; Belek, 1998: 26). Sağlık kavramının, her gün bilinçli ya da bilinçsiz günlük dilde kullanıldığını vurgulayan Lewis (2001:59), “nasılsın?” sorusunun temelde sağlığı nitelediğini söyler. Yazara göre, “sağlık” hastalığı da içeren bir kavramdır.

Helman (1981) ve Read 'da (1966) vurgulandığı üzere, “hastalık” (*disease*) kültürel veya psikolojik olarak kabul edilmiş olan ya da olmayan, organizmanın patolojik halidir. “Sağlıksızlık” (*sicness*), sağlıktaki bozulma demektir. Sağlıksız olma hali, rahatsızlık ve hastalık olgularını da içeren, daha geniş kapsamlı bir terimdir. Rahatsızlık (*illness*) ise, sağlıksız olma halinin, kültürel ve sosyal olarak tanımlanmış ve koşullandırılmış algılayımlara veya deneyimlere ilişkin yönüne işaret etmektedir. Sözcük, iki farklı anlam içerir. İngilizce kökenli bu iki kavram arasındaki fark; *disease*, patolojik olarak hasta olma durumu; *illness*, bireyin kendini hasta hissetmesidir. Yani, tıbbi açıdan fizyolojik kökenli hastalık ile psiko-sosyal açıdan hastalık olmak üzere iki farklı anlamı vardır:

1. Belirli işaret ve semptomlarla kendisini gösteren patolojik durum (*disease*: doktordan dönerken saptanan hastalık)

2. Sağlıksızlığın, patolojik sürecin öznel deneyim içinde bireyce algılanması (*illness*: doktora giderken bireyin hissettiği rahatsızlık) (Özçelik, 2002:26).

Tarihsel Gelişim: Geçmişten Günümüze Tıbbi Antropoloji Çalışmaları

Tıbbi Antropolojinin bir alt disiplin olarak ortaya çıkmasından önce yazılmış olan

sağlık ve kültürle ilgili etnografilerin, hastalığın sosyal yönü, sembolik alanlar ve büyü ile ilgili çeşitli inançları kapsadığı görülmektedir. Özellikle büyü ile ilgili araştırmaların, hastalık tedavilerindeki uygulamaların geleneksel boyutunun anlaşılmasında büyük katkıları olmuştur. Antropolog ve doktor William Halse R. Rivers 1864-1922 yılları arasındaki araştırmaları ile 1915-1916 yıllarında verdiği derslerin notlarından yola çıkarak “Tıp, Büyü ve Din” (1924) adlı eserini yazmıştır. Rivers kitabında, ilkel tıptaki düşünceleri ve inançları, kültürün farklı basamaklarındaki insanların hastalığın üstesinden gelmek için başvurduğu işlemleri açıklamaya çalışmıştır. Daha sonraki yıllarda Evans Pritchard’ın 1937 yılında Afrika’da yaşayan Azande topluluğunda yapmış olduğu çalışmalar tıp tarihi ile ilgili etnografik araştırmaların kökenlerini oluşturmaktadır. İkel tıpta yoğun olarak gözlenen cadılık ve büyücülük üzerine Afrika etnografisi ile ilgili terminolojiyi Pritchard’ın yaptığı bu çalışmalardan öğreniyoruz (Pritchard, 1937).

Tıbbi Antropoloji alanında, bu güne kadar ses getiren çok güçlü bir alan araştırması yapılmadığını vurgulayan Perti&Gretel Pelto (1990:271), Tıbbi Antropoloji’nin temel araştırma problemlerinin ne olduğu sorusuna cevap olarak, şu temel sorunları göstermektedir:

- 1.Sıklıkla görülen hastalıkların önemli nedenleri nelerdir? (Örneğin, kimler sarılık olur, hipertansiyon kimlerde görülür, gibi)
- 2.Belirli hastalıklarla ilişkilendirdiğimiz zaman temel tedavi türleri nelerdir?
- 3.İnsanların farklı tedavi seçeneklerini tercih etme nedenleri nelerdir? Neden?
- 4.Bazı toplumlardaki korunma ve tedavi yöntemlerinin daha etkili olmasının temel nedenleri nelerdir?

Her toplum kendine özgü hastalık işaretlerine, belirtilere, hastalık tanımlamalarına ve sağaltma kalıplarına sahiptir. Tolga Ersoy (1998) sağaltma simgelerinin aynı zamanda güç/iktidar simgeleri olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, tıbbi uygulamalar bir anlamda ideolojik uygulamalar olarak da değerlendirilmektedir. Ayrıca, tıbbi antropoloji çalışmaları sağlıklı kişinin “sağsızlığına” ve “tedavisine” ilişkin kavramsal, simgesel düzenlemenin farkına varılmasını da sağlar. Ersoy, tıbbi sistemlerin, toplumun ideolojik/sosyal yapılanmasını gösterdiğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde Fransız filozof Foucault (2002), Kliniğin Doğuşu (*The Birth of the Clinic*) adlı eserinde, özellikle devletin kendi meşruiyetini pekiştirdiği kurumlardan biri olarak işaret ettiği “sistem olarak tıp kurumu”nu ele almaktadır. Yazar 18. yüzyılda kurumlaşmaya başlayan akıl hastanesi ve hastanelerde kalan hastaların, modern kapitalist toplumun disipline edici, ıslah edici ve denetleyici tekniklerle kapitalizmin ihtiyacı olan üretken ve itaatkâr insan tipine dönüştürülmeye çalışıldığını; böylece Avrupa’da “toplum dışı” kabul edilen kesimlerin gözetim altına alınmasının söz konusu olduğunu vurgulamaktadır.

Smith’e göre, başlangıçta din ve tıp aynı disiplinin parçalarıdır; büyü de bu disiplinin yalnızca özel bir bölümü olmuştur. Birçok toplum için büyü ve din arasında belirgin bir çizgi çekmenin kolay olmadığını söyleyen pek çok araştırmacı arasında Rivers, her ikisini de kapsayacak şekilde “büyü-dinsel” (*magico-religious*) kavramını kullanmaktadır. Modern

*İngilizce ilk baskısı “*Medicine, Magic and Religion*” adıyla 1924 yılında yayınlanan kitap, Türkçe’de Epsilon Yayınevi tarafından 2004 yılında basılmıştır.

tıp uygulayıcılarının tutumuyla, büyü-dinsel tutum arasındaki fark, iki alanın hastalık algılamalarındaki farka dayanır. Yazara göre, çalışmasının temel amaçlarından biri tıbbi, büyü ve dinden ayırmayı başaramayanlar için, hastalık algılamasının doğasının ne olduğunu keşfetmeyi sağlamaktır. Rivers çalışmalarında, yerli kültürlerde hastalığın ne anlama geldiğini araştırmıştır. Din ve hastalığın anlamı nasıl bir araya gelir? Büyü ile ikisinin ortak özellikleri nelerdir? gibi sorulara yanıt arar (Smith; 2004: 8-19). Kitap, bir tıp tarihi ve tıbbi antropoloji tarihi kitabı olarak nitelenebilir. Yazar ilk kez tıbbin sosyal/kültürel bir olgu olduğuna dikkati çektiği kitabında tıbbin büyü ve din ile olan ilişkisinin değişik kültürlerin harmanlanmasına bağlı olabileceğini öne sürmektedir. Rivers, daha sonra bu görüşünden uzaklaşmıştır. Ona göre tıp, büyü ve din, insanın yaşadığı dünyaya karşı davranışlarını, düşüncelerini belirleyen geniş bir sosyal süreçler kümesidir. Bu terimler soyut terimlerdir. İnsanın hastalık karşısındaki tavrı, diğer sosyal fenomenler karşısındaki tavrıyla hemen hemen aynıdır. Rivers, bu noktada hastalığın kültürel olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre tıbbin özü hastalığa, bizim şimdi anladığımız şekliyle doğa yasalarına bağlı, doğanın diğer parçalarını ele aldığımız gibi ele alması gereken bir fenomen olarak bakmasıdır.

Araştırma alanı Malenezya ve Yeni Gine olan, ayrıca Avustralya ile karşılaştırmalar yaptığı görülen Rivers'a göre; insanın hastalığa ilişkin inançlarının 3 temel nedeni vardır: 1. Hastalığın doğrudan bir insanın eylemine bağlı olduğu inancı 2. Doğaüstü bir varlığın ya da kişileştirilmiş bir aracının etkisi (Tinsel güçler, *anima* ya da *mana*) 3. Doğal nedenler olarak adlandırılan nedenler (2004:16). Rivers'ın ele aldığı toplumlarda ve ilkel kültürün birçok toplumunda büyü ve hastalık arasında yakın ilişki olduğu algısı mevcuttur.

Alandaki ilk bilimsel/akademik çalışmalar 1864-1922 yıllarındaki Rivers'ın çalışmalarıyla başlatıldığında, ardından yukarıda değinilen 1937 yılında Evans Pritchard'ın yaptığı çalışmalar gelmektedir. 1937 yılında yazdığı "*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*" (Azandelerde Cadılık, Kehanet ve Büyü) kitabında Pritchard, Azande Tıbbı'ndan söz eder. AWA (*Azande Witchcraft Association*) yani Azande Büyücüler Birliği adında bir gruptan söz etmektedir. Pritchard, 1926-1930 yılları arasında veri toplamıştır. Azande kültürü, doğaüstü güçlere inanan bir kültürdür ve günlük yaşamlarının her noktasında doğaüstü güçlerle ilişkileri vardır. Pritchard, Azande tıbbını bize anlaşılır biçimde sunmakta; hastalığın temel nedeninin bu toplulukta büyü olarak görüldüğünü vurgulamaktadır. Azandeli'ye göre, bir insanın talihsizliği büyü denilen (*mangu*) ve bazı insanların (büyücü) vücudunda bulunan maddeye dayanır. Bunlar, insanlara zarar veren fiziksel oluşumlardır (Pritchard, 1937).

1940'lı yıllarda Batı-dışı toplumların tıbbında büyüsel karakterler ve inanç sistemleriyle ilgili çalışmaları Erwin Ackernecht'in (1942) araştırmaları vardır. 1930 ve 1940'lı yıllarda etiyojic çalışmaları ve tıp ile sosyoloji, psikoloji disiplinlerinin ortak çalışmaları görülmektedir. 1960'lardan sonra ise tıbbi antropoloji, işlevselcilik yaklaşımının da etkisiyle antropolojinin bir alt dalı olarak hızla gelişme göstermiştir. 1960'lı yıllarda hem biyoloji hem de antropolojik yaklaşımların etkisiyle uygulamalı antropolojinin yükselişi söz konusudur. Buna paralel olarak, kültür-çevre ilişkileri ve halk sağlığı çalışmaları başlamıştır. 1958 yılında Frank Livingstone'un kültür, biyoloji ve çevre ilişkisiyle ilgili çalışması da tıbbi antropoloji çalışmaları arasında klasiklerden biri olarak gösterilir. 1961'de Charles Frake'nin bilişsel teori çalışmaları ve hastalığın sınıflandırılması ile ilgili yaptığı kategori denemeleri alana önemli katkılar sağlamıştır. 1968'de Victor Turner'ın tedavi ve hastalığın

sosyal karakterlerini vurgulayan ve tedavi yöntemlerinin karmaşık sembolizmi üzerinde duran çalışması “*Drums of Affliction*” (Acının Sesleri) alanda çok tartışılan eserlerden biri olmuştur. Bu çalışmaların da etkisiyle Batı’da 1970’li yıllarda çeşitli ekoller ve topluluklar oluşmaya başlamıştır. Örneğin, 1971 yılında ABD’de “*Society for Medical Anthropology*” (Tıbbi Antropoloji Topluluğu) kurulmuştur (Winthrop, 1991:67-68).

1966’da “*Culture, Health and Disease*” (Kültür, Sağlık ve Hastalık) eseriyle Read’in araştırmaları, 1977’de Eisenberg’in “hastalık” ve “sağlıksızlık” kavramları arasındaki farkları açıkladığı çalışmaları ile; 1980’lerde kültür ekseninde hasta ve hekimlik çalışmalarıyla Arthur Kleinman’ın araştırmaları göze çarpmaktadır. Kleinman, “*Patients and Healers in the Context of Culture*” (Kültür Bağlamında Hastalar ve İyileştiriciler) adlı çok ses getiren çalışmasında, genel olarak hastaların davranışları ile “sağlıksızlık” kavramı üzerinde durmuş, sağlıksızlığa neden olan sosyal ve kültürel faktörleri araştırmıştır. Ona göre her toplumda sağlıksız olma durumu farklı biçimlerde değerlendirilmektedir. Bunun en temel nedeni, toplumlar arasındaki kültür farklılıklarıdır (Kleinman, 1981: ix-xvi). Aynı yıllarda Cecil Helman (1984), Kleinman gibi kavramlar arasındaki farklara dikkat çeken çalışmalar yapmıştır.

1990’lara gelindiğinde; Bolton & Singer’in editörlüğünü yaptıkları “*Rethinking AIDS Prevention: Cultural Approaches*” (AIDS’ten Korunmayı Yeniden Düşünmek: Kültürel Yaklaşımlar) (1992) adlı eser gibi, AIDS’le ilgili araştırmaları kapsayan çalışmalar ve çağımız hastalıkları olarak nitelenen hastalıkların nedenlerine ilişkin yapılan araştırmalardaki artış dikkati çekmektedir. Aynı yıllarda kadın konusunun artan şekilde araştırmalara dâhil edilmesi ve antropolojide “feminist antropoloji” çalışmalarının artmasıyla, 1990 ve sonrasında kadın sağlığı üzerine çalışmalar yapılmıştır. Ana-çocuk sağlığı, kadın hastalıkları, annelik, yoksulluk ve kadın gibi konularda önemli çalışmalar alana katkı sağlamıştır.

Kadının sağlık alanındaki önemli yeri, tıbbi antropoloji çalışmaları içinde sık sık vurgulanmaktadır. Örneğin, C. Shepherd McClain’in editörlüğünü yaptığı “*Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives*” (Şifacı Olarak Kadın: Kültürler Arası Yaklaşımlar) (1989) adlı çalışma, kadının geleneksel olarak “iyileştirici” rolünden söz ederken, bu rolün tarihsel ve toplumsal olarak “görünmezliğine” de vurgu yapılmaktadır. Daha çok feminist bir bakış açısıyla, farklı toplumlardan örneklerle kadının sağlık alanındaki önemli rolü ve bilgi düzeyi bu çalışmada karşılaştırmalı olarak tartışılmıştır.

Türkiye’de daha çok 1970’lerden sonra yapılan ilk çalışmaların teması, modern sağlık hizmetlerinin geleneksel kesim tarafından kullanılmamasının nedenleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Modern sağlık hizmetlerinin kabulü ve reddi ile bunların nedenleri üzerine çalışmalar yapıldığı gözlenmektedir.

Yaptığı çalışmalarla Türkiye’deki Halkbilimin bilimsel temellere oturmasında önemli katkıları olan Sedat Veyis Örnek, Halkbilim çalışmalarını yirmi beş başlık altında sınıflandırmış ve Halk Hekimliği’ni “Halk Bilgisi” konusu içinde incelemiştir. “Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki” adlı çalışması, insana doğumundan ölümüne kadar eşlik eden “adet ve inanmalar”ı konu edinmektedir. Yazar, Sivas’ı araştırma alanı olarak seçmiş; büyü, batıl inanma, halk hekimliği ve geçiş dönemleri ile ilgili alan araştırması verilerini titizlikle sınıflamış, ev ve hayvanlarla ilgili inanmalara da yer vermiştir. Kitapta ayrıca din ve büyü ilişkisini de örneklerle açıklamaktadır (Örnek, 1966). Bunun yanı sıra “Geleneksel Kültürümüzde Çocuk”

(1979) isimli araştırmasının bir bölümü de, çocuk hastalıklarında başvurulan geleneksel tedavi pratiklerini kapsamaktadır. 1970'lerden sonra Türkiye'de hastalık ve sağlığın kültürel boyutu ile ilgili alan araştırmalarındaki artış gözden kaçmamaktadır (bkz.: Türkdoğan, 1972;1987; Gençler, 1974; Emiroğlu, 1987; Elmacı, 1976; 2000).

1980'li yıllardan sonra, Türkiye'de Sağlık ve Sosyal Bilimlerin birbirine yaklaşmasında psikolojik ve sosyolojik çalışmaların katkısı da dikkati çekmektedir (bkz.: Kasapoğlu, 1982; Baltaş, 2000; Özçelik, 2002). Türkiye'de kurumsallaşma aşamasında 1988 yılında önemli bir gelişme yaşanmış ve "Sağlık İçin Sosyal Bilimler Derneği" kurulmuştur. Dernek, sosyal bilimlerin yöntemlerini sağlık alanına uygulayarak toplumun sağlık düzeyinin yükseltilmesini amaçlamaktadır. (Gürsoy, 2005:92).

2000'li yıllarda yapılan çalışmalara gelince; beslenme bozuklukları, obezite ve yeme alışkanlıklarıyla ilişkili hastalıklar ve tedavileri konusunda araştırmalar yapıldığını görüyoruz. Postmodern gelişmelerin sağlık ve sosyal bilimlere biraz daha yakınlaştırmış olmasını da, hızla artan bu çalışmaların nedenlerinden biri olarak vurgulamakta yarar vardır. Son dönemlerde ise, özellikle tıp tarihi araştırmaları ile gündeme gelen konu, sanayileşme ve kapitalistleşme sürecinde Batı toplumlarındaki gelişmeler ve alternatif tıp yöntemleridir (Gürsoy, 2005:97,98).

Sonuç

Tıbbi antropolojinin genel olarak büyü, din ve sağlık ilişkisini konu alarak başladığı, hastalık ve sağlık kavramlarını tartışarak devam ettiği bir tarihsel süreci olduğu gözlenmektedir. Yerli topluluklarda büyücü-hekimler ve Şaman'ın iyileştirici özelliği, çeşitli kültürlerdeki halk hekimleri/sağaltıcıları ve lokman hekimlik, sonraki yıllarda ise *etno-botani* adı verilen yerel bitkisel tedavi yöntemleri ve bunların uygulayıcıları üzerine yapılan araştırmalar, sağlık ve hastalık ilişkisinin kültürel boyutlarını merkeze almaktadır.

İnsanlık tarihiyle beraber başlatılabilecek çeşitli hastalıkların tedavisindeki gelişmeler, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra "Modern Tıp" adı altında bilimsel olarak incelenmeye başlamıştır. Günümüzde modern tıp - geleneksel tıp tartışmalarının temelinde, bedeni bir "makine" gibi gören modern tıp anlayışının karşısında; daha bütüncül (holistik) bir bakış açısına sahip "geleneksel" ve yeniden üretilen biçimleriyle "tamamlayıcı" (*complementary*) ya da "popüler/alternatif" olarak ifade edilen iyileştirme yöntemlerinin yaklaşım farkı bulunmaktadır. Modern tıptaki bilimsel gelişmelere rağmen geleneksel tıbbın günümüzde varlığını korumasında önemli etkenlerden biri kökündeki bu anlayış farklılığıdır.

Modern tıbbın, bilimsel temellere dayanmadığı için eleştirdiği geleneksel iyileştirme pratiklerinin, halk tarafından uygulanma nedenlerinin bilimsel araştırmalarla anlaşılmasında özellikle sosyal bilimlerin yardımına ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu nedenle Tıbbi Antropoloji alanında yapılan ve yapılacak olan çalışmalar, kültürel vurgu temelinde hastalık sürecinin incelenmesine olanak sağlayacaktır. Bununla birlikte günümüzde Uygulamalı Antropoloji içinde değerlendirilen Tıbbi Antropoloji çalışmaları, modern tıbbın hızlı gelişimine rağmen, halk arasında değişerek ve dönüşerek, geçmişten günümüze uygulanmakta olan halk tıbbı

pratiklerini de açıklamakta temel bir rol üstlenmektedir. Halk kültürünün bir parçası olan ve çeşitli nedenlerle ihtiyaçtan doğan bu pratiklerin derlenmesi kültürel analizlerin doğru yapılmasına katkıda bulunacaktır.

Hastalığın nasıl algılandığı hastalığın “teşhis”ini, teşhis de “tedavi” sürecini belirler. Farklı toplumlardaki farklı hastalık ve sağlık algıları hastalık ve sağlığın yalnızca modern tıp uzmanlarınca belirlenip tedavi edilemeyeceğini göstermektedir. Bates’in (2009:493) de vurguladığı gibi, “insanlar, hastalıklara kültürün öngördüğü şekilde yakalanır”.

KAYNAKÇA

- Anderson, Robert, *The Aims and Achievements of Medical Anthropology-Magic, Science and Health*, ABD: Harcourt Brace College. 1996.
- Baltaş, Zuhâl. *Sağlık Psikolojisi*, Ankara Remzi Kitabevi. 2000.
- Bates, Daniel G. *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2009.
- Barnard, A. & J. Spencer (ed). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge. 2000.
- Belek, İ., E. Naıçacı vd. *Türkiye İçin Sağlık Tezi*. İstanbul: Sorun Yayınları.1998.
- Bolton, R & M. Singer (ed). *Rethinking AIDS Prevention: Cultural Approaches*. New York: Gordon & Breach. 1992.
- Burton, John, “Sağlık Eğitimi ve Toplumların Kültürü” (çev. B. Bengisu), *Halk Sağlığı Bilimi ve Uygulaması*. Cilt: 1, yayın no: 45. Ankara: Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı Hıfzısıhha Okulu Yayınları, s. 276-285. 1970.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. (çev: M. Armağan) İstanbul: İnsan Yayınları.1989.
- E. E. Evans-Pritchard. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon, 1937.
- Elmacı, Nuran. *Diyarbakır Kentinin Üç Farklı Köysel Grubunda Doğumla İlgili Değer ve Tutumlar*. Yayınlanmamış doktora tezi. Diyarbakır Tıp Fakültesi, Diyarbakır, 1976.
- “Tıbbi Antropolojinin Araştırma Alanları ve Toplum Sağlığına Katkıları”. *Folklor/ Edebiyat*, cilt: VI sayı: 22. Ankara: Şahin Matbaası. 2000.
- Emiroğlu, Vedia. “Tıbbi Antropolojinin Gelişimi, Alanı ve Tıbbi Antropolojide Kuramsal Yaklaşımlar”. *HÜ Sosyal Hizmetler Yüksek Okulu Dergisi* 2,3. Ankara. 1987.
- Ersoy, Tolga, *İktidarsızlık, Tıp ve Kültür*. İstanbul: Sorun Yayınları. 1998.
- Fişek, Nusret H. *Türk Halkının Sağlık Düzeyi Nasıl Yükseltilebilir?*, Ankara: Türkiye Sosyal, Ekonomik, Siyasal Araştırmalar Vakfı. 1989.
- Foucault, Michel, *Kliniğin Doğuşu*. (Çev.: Temel Keşoğlu), İstanbul: Doruk Yayınları. 2002.
- Frake, Charles, “The Diagnosis and Disease Among the Subanon of Midanao”. *American Anthropologist*, 63, s. 113 – 132. 1961.
- Gençler, Ahmet. *Diyarbakır ve Çevresinde Sosyalleştirilmiş Sağlık Hizmetlerini Etkileyen Toplumsal ve Kültürel Faktörler*. Yayınlanmamış doktora tezi. Diyarbakır Tıp Fakültesi, Diyarbakır. 1974.
- Gürsoy, Akile, “Günümüzde Sosyal Bilimler ve Sağlık”, *Gelenekten Geleceğe Antropoloji*. İstanbul: Epsilon Yayınları. 2005.
- Helman, Cecil, *Culture, Health and Illness*. Bristol: John Wright & Sons. 1984.

- Illich, Ivan. *Sağlığın Gaspsı* (Çev. S. Sertabiboğulları), İstanbul: Ayrıntı. 1995.
- Kasapoğlu, M. Aytül. *Sağlık Örgütlerinde Personelin Sosyal İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. 1982.
- Kleinman, Arthur, *Patients and Healers in the Context of Culture-An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Londra: University of California. 1981.
- Knight, Chris. "Menstruation as Medicine". *Social Science and Medicine*, Cilt: 21, No:6. 1985.
- Lewis, Gilbert. "Health-An Elusive Concept". *Health and Ethnicity*. Helen Macbeth (ed.), Londra: Sage. 2001.
- Levinson, D & M, Ember, "Medical Anthropology", *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Cilt: 3, New York: Henry Holt Company, s. 759-763. 1996.
- Livingstone, Frank. "Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa". *American Anthropologist*, 60, 1958: 533 – 562.
- McClain, Shepherd Carol (ed.), *Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives*. Londra: Rutgers University. 1989.
- Örnek, Sedat Veyis, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtil İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. 1966.
- , *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara: Sevinç Matbaası. 1979.
- Özçelik, Nurşen Adak, *Sağlık Sosyolojisi, Kadın ve Kentleşme*. İstanbul: Birey Yayıncılık. 2002.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. Londra: Kegan Paul. 1951.
- Pelto, Pertti & Gretel Pelto, "Methods in Medical Anthropology", *Medical Anthropology, A Handbook of Theory and Method* (editör: Thomas M. Johnson). 1990.
- Read, Margaret, *Culture, Health and Disease. social and cultural influences on health*. Londra: Tavistock. 1966.
- Rivers, William H. R. *Tıp, Büyü ve Din* (Çev. İ. Enis Köksaldı), İstanbul: Epsilon Yayımevi. 2004 (1924).
- Smith, Eliot. "Önsöz" Rivers, William H. R. , *Tıp, Büyü ve Din* (Çev. İ. Enis Köksaldı) içinde, İstanbul: Epsilon Yayımevi. 2004 (1924). s. 8 -19.
- Turner, Victor, *Drums of Affliction: A Study of religious Processes Among the Mdembu of Zambia*. Oxford: Clarendon. 1968.
- Türkdoğan, Orhan, *Doğu Anadolu 'nun Sağlık-Hastalık Sisteminin Toplumsal Araştırması, Erzurum 'da Bir Kasabanın Medikal Sosyolojik Yapısı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi. 1972.
- "Tıbbi Folklor Açısından Sağlık-Hastalık Sistemi", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt: Gelenek, Görenek ve İnançlar*, Ankara: Başbakanlık Basımevi. s. 403-411. 1987.
- Winthrop, R. H, *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. New York: Greenwood. 1991.

Özet

Bu çalışmada Tıbbi Antropoloji alanında geçmişten günümüze dek yapılan araştırmalar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Sağlık ve hastalık kavramlarının kültürel açıdan tanımlanması ve farklı toplumlardaki farklı algılamalar ışığında, sağlık-hastalık alanındaki çalışmalarda “yerel tıp” (*ethnomedicine*) veya “halk tababeti/sağaltmacılığı” (*folk medicine*) olarak da adlandırılan geleneksel tıp (*traditional medicine*), “kültür” vurgusunun önemi çerçevesinde tartışılmıştır. Halk kültürünün içinden çıkmış olan geleneksel tıp uygulamaları ve bunların modern tıpla karşı karşıya geldiği noktalar, geleneksel-modern tıp ayrımı, sağlık ve hastalık kavramlarının ve süreçlerinin kültürel boyutları sosyal bilimlerin pek çok alanında ilgi duyulan konulardan olmuştur. Halkbilim’in temel çalışma alanlarından olan “Halk Hekimliği” de tarihsel süreci içinde sağlık ve hastalık ilişkisini kültürel boyutuyla konu edinmiştir. Sağlık ve kültür ilişkisini konu edinen ve günümüzde kendi başına bir alt alan olarak nitelenen “Tıbbi Antropoloji”, sağlık ve hastalık ile bunun kültürle olan ilişkisini çeşitli yönleri ve geniş boyutuyla ele alan, özetle hastalık sürecinin incelenmesinde “kültürel” etmenleri araştıran antropolojinin alt alanı olarak nitelendirilebilir.

Anahtar Kelimeler :Tıbbi Antropoloji, Geleneksel Tıp, Sağlık ve Kültür

Abstract

The Field Which Health and Culture Meets: Medical Anthropology

This article comparatively evaluates the studies of medical anthropology from past to today. I discuss that “health” and “illness” terms are described as a cultural context. This article based upon different perceptions of ethno-medicine, folk-medicine and traditional medicine in different societies. Traditional and modern medical practices and process, health and illness as a cultural context have become contemporary subjects for different branches of social sciences. Folk-medicine basing on relations between health and culture is one of the basic fields of Folklore.

Keywords: Medical Anthropology, Traditional medicine, Health and culture,

KÖY ENSTİTÜLERİ'NDE HASAN ALİ YÜCEL'İN YERİ

Zeynep Kalyoncuoğlu*

1940-1946 yılları arasında esas kuruluş amacıyla faaliyetini sürdüren Köy Enstitüleri, köy kalkınmasına ve Türk eğitimine yeni ve alışılmadık bir soluk getirmiştir.

Bu çalışmada, Köy Enstitülerinin genel bir değerlendirmesini yaparken, Hasan Ali Yücel'in Enstitülere bakış açısı ile buradaki yeri ve rolüne değinilecektir. Buradaki amaç, Köy Enstitülerini tek bir kişinin başarısı olarak göstermek değildir. Köy Enstitüleri, dönemin ihtiyaçlarından doğmuştur. Bu ihtiyaca cevap vermek için gereken eğitim, kültür, siyasi ve sosyal alt yapısının sağlanması görevi dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'e düşmüştür. Yücel, bu görevini Enstitülerin kuruluşu ve gelişiminde İlköğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç ile birlikte çalışarak şiddetli muhalefete rağmen başarıyla yürütmüştür.

Hasan Ali Yücel, kendisinden önce köy eğitimine yönelik başlatılmış çalışmaların yeterli olmadığını görerek, Türk milletine özgü yepyeni eğitim kuruluşları ile köy eğitimi sorununu çözmek üzere 17 Nisan 1940'da “ziraat işlerine elverişli bulunan yerlerde, köy öğretmenleri ve köye yarayan diğer meslek erbabını yetiştirmek” amacıyla, “Köy Enstitüleri” kurulması tasarısını Meclis'e getirmiştir. Tasarı, Meclis'te hararetli tartışmalara sahne olmuş, aldığı bütün eleştirilere rağmen 148 red oyu karşılığında 278 oyla kabul edilmiştir (Eronat, 1999, s. 135).

Köy Enstitülerinden önce, köyün yapısına ve özelliklerine göre öğretmen

* Araştırmacı-Türkiye Bilimler Akademisi ve Ankara Üniversitesi, Tarih (Türkiye Cumhuriyeti Tarihi) Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

yetiştirmek, köylere üretim araçları ve tarım yöntemleri sağlamak ve köy halkına pratik bilgiler vermek amaçlarıyla, dönemin Milli Eğitim Bakanı Saffet Arıkan zamanında Köy Eğitmeni Projesine başlanmıştır. Bu proje ile askerliğini çavuş veya onbaşı olarak yapan yetenekli köylü gençleri, köy koşullarına uygun yerlerde 6 aylık bir kurstan geçirilerek, köyelerine eğitmen olarak gönderilmişlerdir.** İsmail Hakkı Tonguç yönetiminde başlanan bu projenin başarılı olması üzerine 1937 ve 1939 yıllarında çıkarılan yasalarla köy eğitmeni yetiştirme deneyimi yaygınlaştırılmıştır. Köy Eğitmeni Projesi daha sonra kurulan Köy Enstitüleri için uygun ortamı hazırlamış ve Köy Enstitülerine geçişi bir nevi kolaylaştırmıştır.

Hasan Ali Yücel, kendisinden önce başlanan bu Köy Eğitmeni Projesiyle yetişen eğitmenlerden kırsal kesimde alınan verimin memnuniyet verici olduğunu düşünerek *“köyden yetişmiş, köy kalkınmasının hayati ehemmiyetini içinden duymuş, çalışkan ve müteşebbis gençlerin köy çocuklarını ve köy halkını yetiştirmek için lazım olan bilgiler, maharetler, teknik vasıtalar ve bilhassa ideallerle”* donatıldıklarını dile getirmiştir (Birinci Maarif Şurası, 1939, t.y.). Yücel’in bu düşünceleri Köy Enstitülerinin kuruluşunda bu projeden esinlendiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu düşünceler Köy Enstitülerinde hangi hususa önem verdiğinin bir ipucu olarak görülebilir. Bu ipucu tabii ki, Köy Enstitülerinde temel amacın köy kalkınması olduğu ve bunun ancak köylünün kendi emeği ve alın teri ile mümkün olduğudur. Nitekim Köy Enstitülerinin kuruluşunda, Enstitülere alınacak öğrencilerin köyde doğup büyümüş, köy hayatının zorlu yaşama koşullarını bilen gençler arasından seçilmesi temel ilke olarak belirlenmiştir.

Köy eğitiminin amacı, halka okuma yazma öğretmek ya da sadece basit pratik bilgiler vermek değil, köy toplumunun teknik ilerleme yoluyla, ekonomik ve kültürel yönden çağdaşlaşmasını sağlamaktır. Dolayısıyla Köy Enstitülerini, salt köylüye okuma-yazma öğreten bir kurum olarak değil, toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan köylü halkın bir diğer ifadeyle toplum tabanının çağdaşlaşmasını hedef almış bir kurum olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Yazımızın başında belirtildiği gibi, 17 Nisan 1940 yılında Meclis’e getirilen Köy Enstitüleri Kanunu Tasarısının görüşülmesi sırasında; bu okullara yalnızca köyde yetişmiş köylü çocuklarının alınması ile bu hareketin toplumda kentten uzak kalmış yeni bir sınıf yaratacağı, köylülerin parasız çalıştırılarak acımasızca istismar edileceği, kız-erkek bir arada eğitim görmelerinin ahlak anlayışına aykırı olduğu gibi konular çok eleştiri almıştır (Eronat, 1999, s. 95-135). Bu eleştiriler ileride Köy Enstitülerinin kapatılışının ardında yatan nedenler arasında yer alabilir.

Yücel, Meclis’te yapılan tartışmalar sırasında, köy-şehir ayrılığı konusunda, Köy Enstitüleri ile diğer okullar arasında eğitim ilkeleri açısından, “ayrı bir terbiye prensibi güdülemeyeceğini” ve bu prensiplerin parti programında belirtildiğini, bu nedenlerle köy-şehir ayrılığının söz konusu edilemeyeceğini vurgulamıştır. Buna karşın köy hayatı ile şehir hayatının aynı olmadığını bundan dolayı Enstitülerin köyler civarında kurulmasının öğrencileri şehirden koparma anlamına gelmediği görüşünü savunmuştur.

** İlk kurs Eskişehir’in Çifteler köyündeki Ziraat Bakanlığı’na bağlı Mahmudiye Devlet Üretme Çiftliğinde 1937 yılında açılmıştır. Ardından, aynı yıl İzmir-Kızıllıçullu’da, 1938’de Kırklareli Kepritepe ve 1939’da Kastamonu-Gölköy’de Köy Öğretmen okulları açılmıştır (Gedikoğlu, 1971, s. 28).

Köy Enstitülerinden mezun olacak öğretmenler için yakıştırılan “az görgülü, yarı münevverler” sıfatına cevap olarak; ilköğretimini tamamlayıp ayrıca beş sene eğitim gören bir insanın yarı münevver değil, münevver olduğunu belirtmiştir.

Hasan Ali Yücel, Enstitülerin değişik ülkelerde değişik şekillerde görülebileceğini ancak, Köy Enstitüleri Kanunu ve uygulamasının *kopya* ve *uydurma* olmadığını, uygulamanın ülkemizin sosyal gerçeklerine uyularak gerçekleştirildiğini ifade ederek esas amacın, köylü çocuğunu köylülük özelliklerini kaybetmeden yetiştirmek olduğunu dile getirmiştir. Şimdiye kadar şehir öğretmen okullarından köye gitmiş ve köyde verimli olmuş öğretmenler olmasına rağmen, verimli olamayıp geri dönenlerin birçoğunun geri dönmelerinin köy yaşamına adapte olabilecek yeteneğin kendilerine kazandırılmamış olmasından kaynaklandığını ortaya koymuştur. Ayrıca, tartışma konusu olan “*Enstitü*” ismi ile ilgili olarak, bu kuruma Köy Öğretmen Okulu denmemesinin nedeninin daha önce “*Enstitü*” ismiyle kurumlar olmamasından dolayı ve de içerisinde tarım, demircilik, marangozluk gibi teknik faaliyetlerin yer alması dolayısıyla okul olarak isimlendirmek yerine “*Enstitü*” ismini uygun bulduklarını belirtmiştir. Köy Enstitülerini, Köy Öğretmen Okullarına bağlamak istememeleri de diğer bir nedendir.

Yücel, Enstitülerin kuruluşunu sadece “*bir müessese kurmak*” şeklinde değerlendirerek konuyu basite indirgemenin doğru olmadığını düşünmektedir. Nitekim köy eğitiminin ilköğretim meselesinin temeli olduğunu düşündüğü için Köy Enstitüleri ile bütün ilköğretim meselesini on beş senede halletmeyi hedeflemiştir (Yücel, 1993, s. 163-166).

17 Nisan 1940’da kabul edilen Köy Enstitüleri Kanunu’nun kabul edilmesiyle, 1937-1940 yılları arasında kurulmuş olan, Eskişehir-Çifteler, İzmir-Kızıllıçullu, Kırklareli-Kepirtepe, Kastamonu-Gölköy Köy Öğretmen Okulları, “Köy Enstitüsü” adını aldılar.

1940 yılından itibaren sırayla, 1940’da Adana-Haruniye-Düziçi, İzmit-Adapazarı-Arifıye, Antalya-Aksu, Balıkesir-Savaştepe, Isparta-Gönen, Kars-Cılavuz, Malatya-Akçadağ, Kayseri-Pazarören, Samsun-Ladik-Akpınar, Trabzon-Beşikdüzü, 1941’de Konya-İvriz, 1942’de Sivas-Yıldızeli, Erzurum-Pulur, 1944’de Aydın-Ortaklar, Diyarbakır-Ergani-Dicle, 1948’de Van-Ernis Köy Enstitüleri olmak üzere 21 Köy Enstitüsü kurulmuştur (Türkoğlu, 1997, s. 188-189; Sakaoğlu, 1993, s. 92-93). Kurulan bu Enstitülerin, köy öğretmeni ve köye faydalı olacak meslek mensuplarını yetiştirmeyi amaçladığından şehir ve kasabaların dışında, tarıma elverişli arazisi bulunan yerlerde, yurdun her bölgesini içerecek şekilde kurulmasına özen gösterilmiştir. Öğretim süreleri en az beş yıl olan Enstitülere, tam devreli köy ilkokullarını bitirmiş sağlıklı ve yetenekli köy çocukları seçilerek alınmışlardır. Bundaki amaç, Yücel’in de belirttiği gibi, “*köylü çocuğunu köylülük mahiyetini kaybetmeden yetiştirmektir.*”

Yücel, Enstitüden yetişecek öğretmenlerin köye gittiklerinde, köy halkına yol gösterici olabilmeleri için kendilerine genel kültür ve mesleki bilgiler ile pratik bilgilerin de verilmesinin amaçlandığı görüşündedir. Burada pratik bilgiden kastın ziraat olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü o dönemde köy kalkınması denince akla ilk gelen ziraattir. Enstitülerin kurulacağı yerlere karar verilirken, bölgenin iklim ve ziraat şartları bakımından uygunluğuna önem verilmiştir. Nitekim Enstitülerin kurulacağı yerler, Ziraat Vekâleti tarafından tespit edilmiştir.

Köy Enstitülerinde devletin az bir yardımı ile öğretmen adaylarının, çok çalışarak kendi barınaklarını, dersliklerini ve diğer gereksinimleriyle, çalışma yerlerini yapmaları, onların bu işe ne kadar önem ve değer attiklerini ortaya koymuştur. Aynı zamanda öğretmen ve usta öğreticilerin rehberliği altında gösterilen bu çabalar Enstitü öğrencilerinin aldıkları genel kültür ile mesleki bilgiler ve uyguladıkları tarım çalışmaları köy için gerekli olan beceriyi kazanmalarını sağlamıştır (Binbaşıoğlu, 1993, s. 40).

Enstitülerin geliştirilerek belli sisteme oturtulması amacıyla 19 Haziran 1942'de Köy Okulları ve Enstitüleri Teşkilatlandırma Kanunu kabul edilmiştir. Hasan Ali Yücel'in Kanun tasarısının Meclis'te görüşülmesi sırasında yaptığı konuşmasında, bu Kanunun, Cumhuriyet Halk Partisi'nin ilköğretim için hükümete vermiş olduğu direktifleri tam olarak gerçekleştirmek amacıyla yapılan çalışmaların sonucu olduğu ve Enstitülerin on yedi yerde iki yıl içinde dokuz bin çocuğu okuttuğu, bu çocukların dershanelerini, yatakhane ve atölyelerini kendileri yaparak, ülkenin gelecek nesillerini yetiştirmek için eğitim görüp, meslek öğrendiklerini belirtmiştir. Yücel'in bu ifadeleri Enstitülerle varmak istedikleri hedefe doğru ilerlediklerini ortaya koymaktadır. Bu konudaki hedefleri de 10 sene içerisinde 49-50 binlik bir ilköğretim ekibi oluşturmak ve bunu ilköğretim davasını bir bütün olarak ele alıp, eksik taraflarını tamamlayarak gerçekleştirmeye çalışmalarıdır.

Yücel, bu Kanunla gerçekleştirmek istedikleri diğer amacın Köy Enstitülerinden mezun olacak öğrencilerin nasıl bir teşkilat içine girerek, nasıl çalışacaklarını belirlemek ve mezunların iş hayatına atılacakları zaman dağılmamaları ve çalışacakları meslek dalları ile ilgili bilgiden ve bilgi edinecekleri çevreden yoksun kalmamaları olduğu görüşündedir. Yücel'e göre asıl hedef, *“diğer bilim alanlarında olduğu gibi bu alanda da sade adam yetiştirmek”* değildir. Enstitülerde yetişenlerin yapıcı ve yaratıcı olarak ülkeye verimli olmalarını sağlamaktır. Mezunlarını ilköğretim alanında olduğu kadar köyün teknik işlerinde de aktif kılmaktır (Eronat, C.II., s. 416-423; Yücel, 1993, s. 138).

Bu Kanun ile Enstitülerin teşkilat yapısı, köy eğitmen ve öğretmenlerinin görevleri, okullara kabul ve devam, ders programları, öğrencilerin ders araç gereçleri ile okul yapımı ve onarımı gibi konular bütün ayrıntıları ile bir düzenlemeye tabi tutulmuştur. Enstitülerin ilk resmi öğretim programı ise 1943 yılında yayımlanmıştır (Maarif Vekilliği, 1943, s. 1; Binbaşıoğlu, 1993, s. 43). Bu programa göre, ilkokulu bitiren çocuklar sınavla Köy Enstitülerine alınmışlar ve karma eğitim uygulanmıştır. Beş yıl süren öğretim döneminin yarısı kültür derslerine, dörtte biri tarım dersleri ve çalışmalarına, dörtte biri de teknik derslere ayrılmıştır. Eğitim-öğretim programları enstitünün bulunduğu çevrenin ihtiyaçlarına ve koşullarına göre, klasik okullarda yer alan ezbercilik yöntemi yerine, yaparak ve yaşayarak öğrenme ilkesi benimsenmiştir. İsmail Hakkı Tonguç'un deyişiyle, *“iş içinde, iş aracılığı ile iş için eğitim”* ilkesine, gözlem, deney, araştırma ve tartışma yöntemlerine göre uygulanmıştır.

Fay Kirby'e göre bu kanun, *“Kemalist devrimin getirdiği birçok yasalar gibi devrimci bir yasa, yani olanın yerine olması gerekenin konulduğu”* bir kanundu. Gerçekten, bu Kanunla getirilmek istenen düzenlemeler Kirby'nin de dediği gibi *“Türk*

toplumunun büyük çoğunluğuna Cumhuriyet'in ilkeleri ve idealleri ile uyumlu bir eğitimi yayma” amacındaydı (Kirby, 2000, s. 305-306). Bu düzenlemelerle o günün koşullarında Enstitülere ne kadar ciddiyetle ve profesyonelce yaklaşıldığını da görüyoruz.

Kanunun onaylanmasından sonra, 1942-1943 öğretim yılında, Köy Enstitülerine öğretmen, bölge okullarına yönetici, gezici başöğretmen, ilköğretim müfettişi ve kesim müfettişi yetiştirmek amacıyla Hasanoğlan Köy Enstitüsü bünyesinde Yüksek Köy Enstitüsü açılmıştır (Binbaşıoğlu, 1993, s. 40).

Yücel'e göre, eğitim teşkilatının amacı *“yetişmekte olan nesle, onu kendi milletimize ve bütün insanlığa faydalı kılacak her nevi medeniyet vasıflarını”* vermektir. Bu amaç aynı zamanda *“milli bir ideal”*dir. Değişik öğretim derecelerinde öğretmek ve öğrenmenin *“iş”*e bağlı olduğunu düşünen Yücel, eğitimimizin ana meselelerinden biri olan *“iş terbiyesini de bu gayenin teknik tecellisi”* olarak görmektedir. Köy Enstitülerinde öğrencilerin okul binası ve sınıflarını kendilerinin yapması *“iş”* aracılığıyla öğrenmeyi gerçekleştirebildiklerinin kanıtıdır. Yücel'e göre, bundan dolayı bu öğrenciler *“yetişmiş sayılmaktadır”*(Köy Enstitüleri ve Çağdaş Eğitim Vakfı, 1997, s. 115-116).

Hasan Ali Yücel, Enstitüleri *“bir arı kovanı halinde tam bir aile görüşü ile kendi ihtiyaçlarına cevap vermek mihveri etrafında işleyen bir insan fabrikası”*na benzetmektedir (Yücel, 1993, s. 63). Gerçekten de, okullardaki eğitim-öğretim ve toplumsal ortamın bir aile gibi samimi ve yakın olması onların başarısını artırmıştır.

Köy Enstitüleri, köy eğitimini sağlayacak kişileri yetiştiren yerler olması açısından ve köy kalkınmasını planlama-uygulama ve denetleme gibi görev ve sorumluluklarıyla köy kalkınmasının temel direği olarak değerlendirilebilir.

1946 yılına gelindiğinde, Cumhuriyet Halk Partisi'ne muhalif olarak, Demokrat Parti'nin kurulması ve çok partili hayata geçme çabaları ile ülkenin siyasi çehresi değişmiştir. Ülkenin çok partili hayata geçme sancılarının yaşandığı bu dönem aynı zamanda II. Dünya Savaşının yeni sona erdiği bir döneme denk düşmektedir. Demokrat Parti'nin seçim kampanyalarına giriştiği bu ortamda iç ve dış faktörlerin de etkisiyle Cumhuriyet Halk Partisi döneminde gerçekleştirilen atılımlar karalanmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet Halk Partisi ise oy kaybetmek korkusu ile Demokrat Parti'nin Köy Enstitüleri'ne karşı yapmış olduğu eleştirileri *“Köy Enstitülerinde düzenleme, iyileştirme”* adı altında gidermeye çalışmıştır. Ancak kendisinden sonra iktidara gelen Demokrat Parti, politik çıkarlarına ters düştüğü için ilk önce Köy Enstitülerinde değişiklik yapmış ardından Türkiye'de gerçekleştirilmiş olan bu özgün eğitim kurumlarını kapatmıştır.

Demokrat Parti'nin etkili muhalefeti sonucu, Hasan Ali Yücel Milli Eğitim Bakanlığı, İsmail Hakkı Tonguç da İlköğretim Genel Müdürlüğü görevlerinden ayrılmışlardır. Hasan Ali Yücel'in görevden ayrılmasından sonra Köy Enstitüleri temel amacından saptırılmıştır. Köy Enstitüleri özünü oluşturan temel özellikleri aşama aşama değiştirildikten sonra, 27.1.1954'te Köy Enstitülerini kapatıp İlköğretmen Okullarıyla birleştiren kanunun kabul edilmesi ile Köy Öğretmen Okulları ile birleştirilerek, bu okulların içinde eritilmiştir.

Hasan Ali Yücel ve Köy Enstitüleri, Atatürk'ün *“milletin gerçek sahibi ve efendisi”* olarak gördüğü köylünün gelişmesini ve kalkınmasını çıkarlarına aykırı bulan siyasi

çevreler tarafından hedef tahtası yapılmıştır. Yücel, dönemin muhalefetine önde gelen isimlerinden Mareşal Fevzi Çakmak, DP İstanbul İl Başkanı Kenan Öner ve Nihal Atsız tarafından komünistlikle ve bakanlık yaptığı dönemde komünistleri desteklemekle suçlanmıştır.***

Bu dönemde Köy Enstitülerine yönelik suçlamalar, “İrkçı-Turancılara düşmanlık” ve Komünistlerle dostluk”, Enstitülerin Sovyet eğitim sisteminden esinlendiği, Eskişehir Mahmudiye ve Hamidiye Köy Enstitüsünün “komünist yuvası ve sistemli komünist propagandası yatağı” olduğu şeklinde değişik iddialar ortaya atılmıştır (Yücel, 1947, s. 3).

Hasan Ali Yücel, Köy Enstitüleriyle ilgili yapılan bu suçlamalara karşı Köy Enstitülerinin diğer kurumlarda olduğu gibi eleştirilecek ve düzeltilecek yönleri olabileceğini, gerçek komünistlerin bu milli kurumları komünist olarak nitelendirmek için büyük fedakârlıklara girişebileceklerini, oysa bazı kişilerin olumsuz propagandalarıyla komünistlerin ekmeğine yağ sürdüklerini belirtmiştir. Enstitülerin kendi mesuliyeti altında kurulduğunu ve kurulmasına emek ve hayat vermiş memleket evlatları arasında bulunmanın hayatının en büyük şerefi olduğunu ifade eden Yücel, esas milliyetçiliğin ve Türkçülüğün, bu memleket evlatlarına hizmet etmek olduğunu da vurgulamıştır (Yücel, 1947, s. 67-71).

Köy Enstitüleri toplum tabanında gerçekleştirdiği sosyo-ekonomik kalkınmayı, eğitimde aşıladığı “planlı üretim bilinciyle” sağlamıştır (Arman, 1969, s. XIII). Henüz başlangıç aşamasında kalan bu eğitim projesinin 1946’ya kadar köylerdeki öğretmen açığını kapatan 16.400 kadın ve erkek öğretmen ile 7300 sağlık memuru ve 8756 eğitmen yetiştirmiş olması başarısını göstermektedir (Binbaşıoğlu, 1993, s. 110-111). Ayrıca, mezunları arasından Mehmet Başaran, Talip Apaydın, Fakir Baykurt, Mahmut Makal gibi yazarlar çıkmıştır. Bu yazarlar, eserlerinde köy sorunlarını işleyerek, sosyal ve kültürel yönlerden köy toplumlarının bilinçlenmesini sağlamışlardır. Bu yazarlar sayesinde edebiyatımızda bir *Köy Enstitülü yazarlar kuşağı* oluşmuştur. Köy Enstitülerinden yetişenler, yazarlarla sınırlı kalmamıştır. Üniversite profesörleri, hukuk, güzel sanatlar ve çeşitli meslek kollarında çalışan ve yüksek kademelere gelen insanlar yetiştirmiştir.

Enstitüler, yeni toplumsal değerleri, ulusal kültürü yaratması, ekonomik yaşamı meslekleşme ve uzmanlaşma yolunda geliştirmesi ve böylece ülke ekonomisinin verimliliğini artırması açısından önemlidir. Toplumun en geniş kitesine ulaşan ve etki eden bu kurumlar aynı zamanda toplumsal bir hareket özelliğini de taşımaktadır (Kirby, 2000, s. 269-270).

Bu kurum, bireylerin ve toplumun özellikle geri kalmış köylü halkın ihtiyaçlarına ve değişen hayat koşullarına yanıt verebilmiş ve eğitimde sağladığı fırsat eşitliği ilkesi

*** Bu suçlamalar tarihe Hasan Ali Yücel-Kenan Öner davası olarak geçmiştir. Bu dava, Yücel’in kendisine hakaret edildiği gerekçesiyle Kenan Öner’e karşı 17 Şubat 1947’de açtığı, 3 yıldan fazla süren ve 18 duruşmadan oluşan hakaret davasıdır. Dava, Yücel’in haklı bulunması ile son bulmuştur. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Yücel, H.A. (1950). Davalar ve Neticeleri, Ankara: Ulus Basımevi; Yücel, H.A. (1947). Davam, Ankara: Ulus Basımevi; Öner, K. (1947). Öner ve Yücel Davası, C.II. İstanbul: Kenan Matbaası; Orhon, O.S. (1944). Maarif Vekili Hasan Ali Yücel’e açık mektup, İstanbul: Ülkü Basımevi.

ile kadın erkek, genç-yaşlı ayrımı gözetmeden bütün köylü halkın aydınlanmasını ve temelden kalkınmasını hedeflemiştir. Bu sayede de köy-şehir arasındaki nicelik ve nitelik yönünden olan dengesizlik giderilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak, köy kalkınmasını amaçlayan Köy Enstitüleri kısa ömürlü olmasına rağmen Türk eğitim sistemine farklı bir bakış açısı getirmiştir. Toplum tabanını oluşturan köyün iktisadi, zirai, kültürel, sosyal ve teknik gibi pek çok alanda gelişme ve ilerlemesini sağlaması dolayısıyla hiçbir kurum Enstitüler gibi çok boyutlu olmamıştır. Enstitülerin bu başarısında, Hasan Ali Yücel'in bu kurumlar dolayısıyla uğradığı şiddetli muhalefete rağmen yılmadan usanmadan çalışmasının da payı büyük olmuştur.

Kaynakça

- Arman, H. (1969). Piramidin Tabanı, Köy Enstitüleri ve Tonguç, Ankara: İş Matbaası.
- Binbaşoğlu, C. (1993). Çağdaş Eğitim ve Köy Enstitüleri: Tarihsel Bir Çerçeve, İzmir. Birinci Maarif Şurası. (1939). 17-29 Temmuz 1939, Çalışma Programı, Konuşmalar, Lahikalar. Yücel, Hasan Ali "Açış Nutku" (t.y.)
- Eronat, C. (1999). Hasan Ali Yücel'in TBMM Konuşmaları ve İlgili Görüşmeler, C.I., Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.
- Gedikoğlu, Ş. (1971). Evreleri, Getirdikleri ve Yankılarıyla Köy Enstitüleri, Ankara: İş Matbaası.
- Kirby, F. (2000). Türkiye'de Köy Enstitüleri, Ankara: Güldikeni Yayınları.
- Köy Enstitüleri ve Çağdaş Eğitim Vakfı Yayınları. (1997). Hasan Ali Yücel: Köy Enstitüleri ve Köy Eğitimi İle İlgili Yazıları-Konuşmaları, Ankara.
- Maarif Vekilliği. (1943). Köy Enstitüleri Öğretim Programı, Ankara.
- Orhon, O.S. (1944). Maarif Vekili Hasan Ali Yücel'e açık mektup, İstanbul: Ülkü Basımevi.
- Öner, K. (1947). Öner ve Yücel Davası, C.II. İstanbul: Kenan Matbaası.
- Sakaoğlu, N. (1993). Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkoğlu, P. (1997). Tonguç ve Enstitüleri, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yücel, H.A. (1947). Davam, Ankara: Ulus Basımevi.
- Yücel, H.A. (1950). Davalar ve Neticeleri, Ankara: Ulus Basımevi.
- Yücel, H.A. (1993). Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler, Ankara: Milli Eğitim Bak. Yayınları.

Özet

Bu makalede 1940-1946 yılları arasında ülkemizin birçok yerinde eğitim faaliyetini sürdürmüş olan Köy Enstitüleri ve bu projenin oluşturulması ve uygulanması aşamalarında önemli rol oynayan dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in bu projedeki rolü ve Enstitülere bakış açısı incelenmiştir. Ayrıca, köy kalkınmasını amaçlayan Köy Enstitülerinin Türk eğitim sistemindeki farklı yeri ortaya konulmaktadır. Meclis'te Köy Enstitüleri Kanununun görüşülmesi sırasında yapılan tartışma ve eleştiriler ile Yücel'in bu eleştiriler karşısında takındığı takdire değer tutum da makalede vurgulanan önemli noktalardandır.

Anahtar Kelimeler:Köy Enstitüleri, Hasan Ali Yücel, Köy Eğitimi, Köy Kalkınması

Abstract

In this article, Village Institutes that maintained education activity in many region of our country between 1940-1946's and in this project his important role and his point of view to Institutes, the Minister of National Education Hasan Ali Yücel who has important role the creation and implementation phase of this project has explained. In addition, in the Turkish education system different role of the Village Institutes that aimed village development of has been put forward. In Parliament discussion and critiques that made discussion during negotiating Village Institutes Act and also against of these criticism Yücel's admirable attitude is stressed important points of this article.

Keywords: Village Institutes, Hasan Ali Yücel, Village Education, Village Development.

ROMANYA SÖZLÜ TÜRK EDEBİYATI ÜRÜNLERİNDE MİTOLOJİK SAYILAR

Bayram Durbilmez*

Giriş

Türkler Romanya'ya, özellikle Dobruca bölgesine M.Ö. VII-VI. yüzyıllarda yerleşmeye başlar. Bölgeye ikinci Türk yerleşimi M.S. IV. yüzyılda Avrupa Hunları dönemindedir. Avar Türkleri M.S. VI. yüzyılın ikinci yarısında, Bulgar / Ogur Türkleri M.S. VII. yüzyılın sonlarında bu bölgeye yerleşir. Peçenek, Uz ve Kuman (Kıpçak) Türkleri X-XI. yüzyıllarda gelerek bölgenin Türk yurdu olmasını pekiştirirler. 1261'de, İhanlı Moğollarına yenilerek tahtından atılan Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus, Alanya'daki donanmasıyla birlikte Bizans İmparatoru VIII. Mihail Paleolog'a sığınır. İmparator kendisine sığınan II. İzzeddin Keykavus'a Dobruca'yı verir. Yöneticisi Müslüman Türk, halkı Hıristiyan Türk olan bu bölgeyi, II. İzzeddin Keykavus'tan sonra Sarı Saltuk Baba yönetmeye başlar. 1300'de Sarı Saltuk Sultan ölünce, Bulgar Krallığı Dobruca'yı istilâ ederek Birinci Dobruca Beyliği'ni yıkar ve buradaki Müslümanları katleder. 1354'te, Balık adlı bir Kuman beyi Dobruca'yı Bulgaristan'dan ayırarak İkinci Dobruca Beyliği'ni kurar. Beyliğin başına Balık'tan sonra kardeşi Dobrotiç, Dobrotiç'ten sonra oğlu Yanko geçer. 1417'de Yanko'nun ölümü üzerine Dobruca Beyliği I. Mehmet tarafından Osmanlı topraklarına katılır. XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti Ruslara yenilince, 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması imzalanır. 1783'te Ruslar Kırım Hanlığını istilâ eder. 1783'ten 1800'e kadar Ruslar tarafından uygulanan katliamdan kaçan 500.000 kadar Kırım Türk'ü Bucak (Basarabya), Dobruca ve Anadolu topraklarına sığınır. 1801 Bükreş Antlaşması ile Basarabya da Ruslara terk edilince, Ruslar buradaki Nogay Türklerini Kafkasya'ya sürer, Yörük Türklerini de kılıçtan

* Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Halk Bilimi Öğretim Üyesi

geçirir. Yalnızca Bender kalesinde bile 40.000 kişinin katledilmesi katliamın boyutunu ortaya koymaktadır. 1828-1829 Osmanlı Rus Savaşı sonunda Bulgarlardan ve Gagavuz Türklerinden bir kısmı Basarabya'ya sürülür. 1877-1878 Osmanlı- Rus Savaşı'nda, Rus Kazakları Dobruca'da bir katliam daha yaparlar. Bütün bu katliamlara rağmen bu bölgede Türk varlığı devam etmektedir (Cebeci 2007: 33-45). Yüzölçümü 23.262 km2 olan Dobruca bölgesinin üçte ikisi Romanya'da, üçte biri Bulgaristan'da bulunmaktadır. "Dobruca adını taşıyan memleket, Karadeniz kenarındaki Erkene kasabasından Tuna nehri kenarındaki Turtukaya (Totrakan) kasabasına kadar uzanan çizgi ile, Tuna nehrinin Karadeniz'e döküldüğü Sulina (Süne) kasabasından Ekrene'ye kadar uzanan sahil ve Tuna arasındaki toprak parçasından ibarettir. Tuna nehri Dobruca'nın sol sınırını meydana getirir ve bu sınırın uzunluğu 40 km.dir. Karadeniz kıyısı Kiliya'dan Ekrene'ye kadar 320 km.dir." (Ülküsal 1966: 13).

Romanya ve Kırım Tatar Türkleri arasında sağlam bir kültür bağı vardır. Kırım Tatar Türklerinin sözlü ürünleri 'İkinci Kırım' olarak da nitelendirilen Dobruca'da büyük ölçüde muhafaza edilmiştir (Horata 1999). Dobruca Türkleri'nin doğum, evlenme ve ölüm âdetleri ile Türk dünyası gelenekleri arasında büyük benzerlikler vardır (Önal 1998). Karasu / Mecidiye, Köstence şehri çevresindeki Taşoğul, Tuzla, Toprakhisar, Hamzaca; Tulca şehri çevresindeki Çakırova, Mahmudiye, Ortaköy, Kavgacı, Beştepe, Davukça, Nalbant gibi köy adları, İsaakça, Tekirgöl, Manas gibi yer adları Romanya'da Türk kültürünün izlerini yansıtmaktadır (Nasrattınoğlu 2007:162). Mangalya, Köstence, Tulça (Tulçea), Hırşova, Mecidiye, Karasu, Babadağ ve Maçın gibi şehirlerde Osmanlılar devrinde yapılmış pek çok mimarî eser mevcuttur. Mangalya'da Esmâ Sultan Camisi, Babadağ'da Gazi Ali Paşa Külliyesi (Cami, türbe, medrese, hamam ve su kaynağından oluşmaktadır), Hırşova'da Sultan Mahmut Camisi, Mecidiye'de Sultan Mecit Camisi, Tulça'da Aziziye Camisi ve İshakçı Mahmut Yazıcı Camisi, Karasu'da Karasu Camisi, Köstence'de Hünkâr Camisi bu devre ait eserlerdendir (Pekpelvan 2007: 181). Türk-İslam kültürünün yaşatıldığı tarihî mekânlar arasında Sarı Saltık Türbesi, Koyun Baba Türbesi, İshak Baba Türbesi gibi yerler de bulunmaktadır. Miskin Baba'nın mezarı, Kesikbaş Türbesi gibi yerler ise sular altında kalmıştır (Nasrattınoğlu 2007:162).

Romanya'da Tatar Türk kültürünün yaşayışını sürdürdüğünü gösteren ürünler arasında sözlü Türk edebiyatı ürünleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu ürünler içinde mitolojik unsurlar dikkat çekmekte, mitolojik unsurlar arasında da 3, 4, 5, 6, 7, 9, 40 sayılarının simge değeri taşıdıkları görülmektedir. Bu mitolojik sayıların incelenmesi ortak Türk kültürünün yayılma alanlarının belirlenmesine katkı sağlaması yanında küre kültüründeki ortak unsurların ortaya çıkarılmasına da yardımcı olacaktır.

I. ÜÇ SAYISI

Mitolojik sayılar içinde "üç"ün önemli bir yeri vardır (Durbilmez 2005: 1-22). R. Müller gibi bilginler üçlülüğün öneminin doğanın gözlemlenmesinden kaynaklandığını düşünürler (Shimmel 2000: 70). Aristoteles'in de belirttiği gibi "bütün" teriminin uygulandığı ilk sayı "üç"tür (Shimmel 2000: 80). Görülen ve yaşanan dünyanın üç boyutlu olması da "üç"ün gizemli bir sayı sayılmasını pekiştirmektedir. Bütün varlıklar

gibi insanlar da “özel olarak” üç kutuplu oldukları için buna karşılık gelen üçlemelerde kendini rahat hisseder (Shimmel 2000: 70). Türk mitolojisindeki “kâinatın dikey dünya modeli” ve “yatay dünya modeli”nde üçlü yapı mevcuttur. Birincisinde “*yer, yerüstü ve yer altı*” olmak üzere üç katlı dünya; ikincisinde “*yukarı, orta ve aşağı*” olmak üzere üç dünya tasavvuru görülmektedir (Beydili 2005: 489).

İnsan zihninde derin kökleri olan gizemli sayılardan üçün Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde mitolojik bir sayı olarak kullanımı belirgindir. “Cırlar”da, “maneler”de, “şifnlar”da, “atalar sözleri”nde ve masalarda yaygın olarak kullanıldığı görülen bu sayının daha çok “mükemmellik ve bütünlük” anlamları taşıdığı anlaşılmaktadır. Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde “üş” olarak geçen sayının “bir gecede üç kez düşe girme”, “üç ay birlikte gezme”, “su üstünde üç çiçek”, “üç karanfil” gibi kullanımları “mükemmellik ve bütünlük” anlamlarını yansıtır. Mükemmellik ve bütünlük anlamlarını en güzel yansıtan örneklerden biri de şu atasözüdür: “*Cangış ağaç calbarsañ canmaz / Eki ağaç bir birine karar / Üş ağaç, gürül gürül canar*” [=Yalnız ağaç yalvarsan yanmaz / İki ağaç bir birine bakar / Üç ağaç gürül gürül yanar] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 292).

Mükemmel sayı olarak kabul edilen üçün şansla da ilgisi olduğu düşünülmektedir. Romanya’da yaşayan Tatar Türklerinden derlenen “Dünya Güzeli” masalında geçen “Kuş kimin başına üç defa konarsa o kişinin han seçilmesi” motifi, bu sayının şans getirme, kader değiştirme anlamlarını yansıtır.

Üç devin üçünün de birer vasfının olması da bu sayının tamamlanma anlamını taşıdığını gösterir. Tamamlanma ve sınıra gelme anlamlarını gösteren kullanımlar arasında “uykudan üç gün sonra uyanma”, “üç gün bekleme”, “üç gün mektup yazma”, “üç gün gizleme”, “hastalandıktan üç gün sonra ölme” gibi örnekler de yer almaktadır. Üçün tamamlanma ve sınıra gelme anlamlarını gösteren en belirgin örnek bir atasözünde mevcuttur: “*Bir gün müsafır, eki gün müsafır / Üşüncü günü ket kâfir*” [=Bir gün misafir, iki gün misafir / Üçüncü gün git kâfir] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 287).

Romanya Dobruca Türkleri arasından derlenen *Altın Yüzük, Ayuv Kulak Batır, Bir Akıllı Köse Men Dokız Akılsız Köse, Cantemir Batır, Dünya Güzeli, Edege Batır, Edilbay ile Cayıkbay* masallarında üç sayısının zengin bir sayı simgesi olarak kullanıldığı anlaşılır. “*Üç yüz akça miras*” [=Altın Yüzük] (Mahmut vd. 1997: 197 / 440), “*üç yüz akça mirastan her hafta yüz akçasıyla pazardan bir hayvan* (1.kedi yavrusu, 2. köpek yavrusu, 3. yılan) *alma*” [=Altın Yüzük] (Mahmut vd. 1997: 197 / 440), “*toyun üçüncü günü ayı oynaticısının gelmesi*” [=Ayuv Kulak Batır] (Mahmut vd. 1997: 452), “*üç yıl yabancı illerde gezme*” [=Bir Akıllı Köse Men Dokız Akılsız Köse] (Mahmut vd. 1997: 461), “*uykudan üç gün sonra uyanma*” [=Cantemir Batır] (Mahmut vd. 1997: 469), “*üç devin üçünün de birer* (birincisinin suya dalma, ikincisinin yeryüzünü dolaşma, üçüncüsünün havada uçup gitme) *vasfı olması*” [=Dünya Güzeli] (Mahmut vd. 1997: 478), “*Kuş kimin başına üç defa konarsa o kişinin han seçilmesi*” [=Dünya Güzeli] (Mahmut vd. 1997: 479), “*Üçüncü Cuma*” [=Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 481), “*üç gün gizleme*” [=Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 482), “*hastalandıktan üç gün sonra ölme*” [=Edilbay ile Cayıkbay] (Mahmut vd. 1997: 494), vd. masalların çatısını oluşturan unsurlardandır (Durbilmez 2007b: 178).

“Üç” sayısının Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde yaygın olarak kullanıldığını göstermesi ve taşıdığı gizemli anlamların daha iyi anlaşılabilmesi açısından konuyla ilgili örneklerden bazılarını burada vermek yararlı olacaktır:

“Şal At Cektim Şanaga” cırında; “Üş karamfil aşladım / Ayva suvına taşladım / Candan süygen yarimni / Ellerge bağışladım / Yar, yar...” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 90)

“Maneler”de; “Asmadan yüzüm aldım / Anañdan ızın aldım / Üş ay birge gezgen son / Begendim kızın aldım” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 105; Mahmut vd. 1997: 278).

“Car boyında üş Koray / Kölgesinde boztorgay / Yarimni sağinganda / Közlerim colga karay” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 117; Mahmut vd. 1997: 283).

“Karaga ak ekledim / Kapılarda bekledim / Üş kün yarim kelmedi / Kene kozdı dertlerim” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 128; Mahmut vd. 1997: 291).

“Kökte uşkan kaz edi / Ava cıllı yaz edi / Üş kün mektüp yazmadım / Çünkü vaktim az edi” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 137; Mahmut vd. 1997: 295).

“Murfatlar’da yüzüm bar / Yarım, sende közim bar / Kel yarın percirege / Aytacak üş sözüm var” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 143; Mahmut vd. 1997: 299).

“Şıñlar”da; “Suv üstünde üş şeşek koparsam bolmay/ Dobroca tolı yar süysem, sendiy bolmay” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 206).

“Almabetsin, arüvsin, kişkenesin / Bir keşede tüşime üş kelesin” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 180).

“Tapmaşa Şıñlar”da; “Kökten engen üş meyva, nurdan peyda / Ekevi kök yüzünde, birsi kayda” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 232).

Cevabı: “Ağıstosta cıyarlar pişken kavın / Ekevi onıñ Ay’man Kün, birisi cavın” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 232).

“Atalar Sözleri”nde; “Alganga altı da az, bergenge üş te köp” [=Alırken altı da az, verirken üç de çok] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 269).

“Beşte al üşke sat, adıñ bazırğân bolsın” [=Beşe al üçe sat, adın pazarcı olsun] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 286).

II. DÖRT SAYISI

Mitolojik sayılar içinde “dört” önemli bir yer tutar (Durbilmez 2009: 71-85). Ayın dört aşamasını [=hilâl, büyüme, dolunay ve küçülmeyi] gözlemleyen ilk insanlar, güneşin konumu ve gölgelerin hareketleri ile dört ana yönü ve dört rüzgârı keşfetmişlerdir (Shimmel 2000: 98). “Yeryüzünün bir dikdörtgen / dörtgen biçiminde olduğu”, “dört gök öküzü üzerinde durduğu” gibi inanışlar; “dört unsur”, “dört ana yön”, “dört mevsim”, “dört zaman”, “dört renk”, “dört yıldız / yıldız kümesi”, “bir ağacın dört dalındaki yasak meyveler” vb. gibi hususlar mitolojik kökenlidir (Durbilmez 2008: 345). Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerini incelediğimizde dört sayısının daha çok “dört yön” ile ilgili olduğu görülür. “Maneler”de, “şıñlar”da, “tapmaşalar”da, “atalar sözleri”nde ve masalalarda dört sayısının kullanımı yaygındır.

“Maneler”de; “Men bir saray saldırdım / Dört yağı sırma / Başkasına köz atıp / Boy-nımni urma” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 142; Mahmut vd. 1997: 298).

“Mendilimni gülledim / Dört köşesin telledim / Sırımın saga ayttım / Seni dostum belledim” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 142; Mahmut vd. 1997: 298).

“Avdarıl Şatır” “Kaytarma”da; “Dört köşede dört cavlık dört mıklansın, alay / Bizler oynap küliyik, halk suklansın alay” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 63).

“Şiñlar”da; “Fidanından bir gül ber, ketiyim koklap / Aftada bir, ayda dört, kelirmen coklap” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 188).

“İşken suvım dört böldim aşagan aşım / Sen esime tüşkende aylana başım” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 193).

Cevabı yılın dört ayı “sene: ilkyaz, yaz, küz, kış” [=yıl: ilkbahar, yaz, sonbahar, kış] olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmecesi]: “Bir terek bar dört dallı / Birinci dal yeşere / İkinci meyva / cemiş bere / Üşincisi soldıra / Dörtincisi soldıra / Dörtincisi toñdıra” [=Bir ağaç var dört dallı / Birinci dal yeşerdiyse / İkincisi meyve/ yemiş verir / Üçüncüsü soldurur / Dördüncüsü üşütür] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 253; Mahmut vd. 1997: 192)

Cevabı “cevez” [=ceviz] olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmecesi]: “Dört kardaş bir kölek işinde” [=Dört kardeş bir gömlek içinde] (Mahmut vd. 1997: 192).

Cevabı “sıyırmñ emşekleri” [=sığırın memeleri] olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmecesi]: “Dört arkadaş bir kuyıga ok atar” [=Dört arkadaş bir kuyuya ok atar] (Mahmut vd. 1997: 192)

“Atalar Sözləri”nde; “Dört paralık kişiniñ beş paralık kiyfi bardır” [=Dört paralık kişinin beş paralık keyfi vardır] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 299).

“Mışıktay dört ayak üstüne tüşer” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 330).

“Ayuv (Ayı) Kulak Batır”, “Cantemir Batır”, “Edige Batır”, “Edilbay ile Cayıkbay”, “Dilber”, “Dünya Güzeli”, “Köse ve Dev” gibi masallarda dört sayısı ile ilgili kullanımlar önemli bir yer tutar. Bunlar daha çok dört yönle ilgilidir: “dört tarafa asker gönderme”, “memleketin dört köşesine haber salma”, “dört yol başına bekçi olarak birer karakol koyma”, “dört bir yandan atlı yiğitlerin toplanması”, “dört duvardan çıkan dört derviş”, vd. gibi. Bunlardan başka; “gözlerini dört açma”, “dört atlı bir faytona binme”, “kösenin dört oğlu”, “dört oğlunu evin dört köşesine bağlama” gibi kullanımlar da dört sayısı ile ilgilidir.

“Ayuv (Ayı) Kulak Batır” masalında, kızın yok olduğunu duyduğu zaman vezir “dört bir tarafka” (dört bir tarafa) asker gönderir (Mahmut vd. 1997: 452). “Cantemir Batır” masalında, aranılan yiğidi bulabilmek için memleketin dört köşesine haber salınır (Mahmut vd. 1997: 466). Sudan çıkıp Ayı kulak’ın sözlerini işiten ajdaha, gözlerini dört açarak, onun üzerine atılır (Mahmut vd. 1997: 459). “Edige Batır” masalında, Toktamış Han, dört yol başına bekçi olarak birer karakol koyar (Mahmut vd. 1997: 491). “Edilbay ile Cayıkbay” masalında, dört bir yandan atlı yiğitler toplanıp gelirler (Mahmut vd. 1997: 497). “Dilber” masalında, kız doğduğunda dört duvardan dört derviş çıkar. Birincisi; bu kız güldükte yanaklarında güller açılsın, der. İkincisi; ağladıktaki, gözlerinden inciler aksın, der. Üçüncüsü; yürüdüğü zaman arkasından yeşil çimen çıksın, der. Dördüncüsü de küçük bir muska çıkarıp kızın eline bağlar. Bu mıkça kızın elinde kaldığı müddetçe kızın yaşayacağını söyler (Mahmut vd. 1997: 470). “Dünya Güzeli” masalında, Han, dört atlı bir faytonla “Dünya Güzeli”ni aldırır (Mahmut vd. 1997: 474).

III. BEŞ SAYISI

Kutlu sayılan sayılardan biri de “beş”tir (Durbilmez 2007a: 113-126). “Yaşam ve sevgi sayısı” (Shimmel 2000: 118) olarak bilinen beş, Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden “cırlar”da, “maneler”de, “şîñlar”da, “tapmaşalar”da, “atalar sözleri”nde ve masallarda simge olarak kullanılan sayılardandır. Beşin gerçek sayı olarak kullanımı yanında, kimi örneklerde yuvarlak sayıya dönüştüğü, kimi örneklerde ise simgelik anlamlar kazandığı anlaşılmaktadır:

“Avdarıl Şatır (Kaytarma)” “cır”ında; “Beş kün bolgan dünyanı kırk etiyik, alay / Oynayık ta küliyik, zevk etiyik, alay” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 63).

“Maneler”de; “Kadifem boydan artar / Mâne mâneni tartar / Bir gün yarimni körsem / Beş yıllık ömrüm artar” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 127; Mahmut vd. 1997: 290).

“Tüfegim tolı şaşma / Kel yarim menden kaşma / Beş yerimde cara bar / Bir cara da sen aşma”

“Kadifem boydan artar / Mâne mâneni tartar / Bir gün yarimni körsem / Beş yıllık ömrüm artar” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 156).

“Şîñlar”da; “Peştimalım beş püskül, belimde al şal / Köletkemni körgende, taşmana kal” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 206).

“Kızlar da bar, kız da bar, kız parşası / Oneki lira beş altın en aşası” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 216).

“Aydavlı malda közim yok, sürüvli koyda / Beş yaşımndan merakman, sizniñ soyga” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 221).

“Beş yüz beş yüz koşarman, bin etermen / Kaşan da bolsa, başıña men cetermen” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 240).

“Esmerige esmeri, sarıga sarı / Beş kün yalan dünyada, kavuşsa kârı” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 242).

“Küreş Takmağı”nda; “Canbaş sulum aytmayman, o bek yaman / Oga kaydan alasin beş karış toban?” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 250).

Cevabı “beş parmak” olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmecesi]: “Kişkene ünin işinde / Beş bala otırır” [=Küçücük evinin içinde / Beş çocuk oturur] (Mahmut vd. 1997: 193).

“Atalar Sözleri”nde; “Beş parmakniñ beşi bir bolmaz” [=Beş parmağın beşi bir olmaz] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 286; Mahmut vd. 1997: 158)

“Mollada beş kursak bardır, en kişkenesi tüye kadardır” [=Mollada beş kursak vardır / En küçüğü deve kadardır] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 330).

“Mollanıñ karnı beştir, biri er vakıt boştır” [=Mollanın karnı beştir / Biri her vakıt boştur] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 330).

“Bergenge beş köp, alganga altı az” [=Verene beş çok, alana altı az] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 285).

“Beşte al üçe sat, adıñ bazırğân bolsın” [=Beşe al üçe sat, adın pazarcı olsun] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 286).

Dobruca Türkleri arasında anlatılan “Altın Yüzük” masalında, altın yüzüğü alıp dışarı çıkan delikanlı ıslık çalınca karşısına beş yiğit çıkar (Mahmut, Mahmut: 1997: 441). Sihirli yüzüğü ağzına sokarak ıslık çaldığında beş yiğit onun emrini bekler (Mahmut,

Mahmut: 1997: 442). Altın yüzüğü ele geçiren padişahın kızı da yüzüğü ağzına alarak ıslık çalar. Karşısına gelen beş yiğide emir vererek yüzüğün asıl sahibi olan çocuğun bütün servetini yok eder. Padişah bu yiğidi zindana atar. Beş gün sonra yiğidin kedi ve köpeği sahibini aramaya başlar (Mahmut, Mahmut: 1997: 443).

IV. ALTI SAYISI

Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden “cırlar”da, “maneler”de, “şîñlar”da, “atalar sözleri”nde ve masallarda “altı yaz”, “altı ay yaz”, “altı aylık yol”, “altı ay söyleme”, “altı kez arkaya bakma” gibi kullanımlar geçmektedir. Bu örneklerde “hazırlık devresi” veya “tamamlanma /olgunlaşma süresi”ni gösteren kullanımların öne çıkması, kutsal kitaplarda altı sayısının “yaratma” ile ilgili olmasına uygun düşmektedir. Haftanın “altı iş günü” ve “bir dinlenme günü” olarak düzenlenmesinde, Tanrı’nın dünyayı altı günde yarattığı veya yaratılışın altı günde tamamlandığı öğretisi etkili olmuştur (Schimmel 2000: 136). Olma, olgunlaşma, sona erme anlamları yanında görülen “kapsayıcılık” özelliği de altı yön [sağ-sol, ileri-geri, alt-üst] ile ilgilidir. Örnekler iyi incelendiğinde altı sayısındaki yuvarlaklaşma eğilimi de belirginleşmektedir. Altı sayısının kullanımı ile ilgili örneklerin incelenmesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

“Menlârüv (Börli-Arûv)” cırında; “Mindim torı at togalap / Kettim Koban cagalap / Tamam altı yaz cürdüm / Meñlârüv’ni sagalap” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 83)

“Maneler”de; “Ateş yastık bolır mı? / Bonday dostlık bolır mı? / Altı ay caz calbardım / Bo kadar naz bolır mı?” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 105; Mahmut vd. 1997: 279)

“Şîñlar”da; “Aylanması altı aylık col cürmesi / Dünya malı etecek bir körmesi” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 225).

“Ayta ayta halk bizni, altı ay aytar / Özi taşkan deryanıñ özi kaytar” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 225).

“Atalar Sözleri”nde; “Abirlini aklañız / Altı arık cem saklañız” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 266).

“Alganga altı da az, bergenge üş te köp” [=Alırken altı da az, verirken üç de çok] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 269).

“Bergenge beş köp, alganga altı az” [=Verirken beş çok, alırken altı az] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 285).

“Abirlini aklañız, altı arık cem saklañız” [=Nisanı haklayınız, altı arık yem saklayınız] (Mahmut vd. 1997: 150)

“Altmış adım alga atla, altı kere artına kara” [=Altmış adım öne atla, altı kez arkana bak] (Mahmut vd. 1997: 151)

V.YEDİ SAYISI

Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden “şîñlar”da, “tapmaşalar”da, “atalar sözleri”nde ve masallarda yedi sayısının simgelik kullanımları geçmektedir. “Genellikle olumlu güçlerle iç içe düşünül[en]”(Schimmel 2000: 144) yedi, “Bilgelğin sütunları” (Schimmel 2000: 140) olarak da adlandırılmaktadır. Türklerde daha çok “yedi kat gök”

ve “yedi kat yer” inancı yaygındır (Yüksel 1981b:48-51). “Yedi derya geçme”, “yedi kat yer”, “yedi kat deri”, “yedi mahalle”, “yedi başlı ejderha”, “yedi yıl kaybolma”, “yedi yıl yedi gece uyuma” gibi kullanımlar da simgelik anlamlar taşımaktadır. Bu anlamların ortaya çıkarılması için Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde geçen örneklerin incelenmesinde yarar vardır:

“Şiñlar”da; “Yelkensisiz gemi köşer mi, celsiz tirmen? / Yedi derya geçsem de ah sen der men” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 209).

“Tizge salıp bir ursam, omız üstü / Cer carılıp yedi kat körilmez tübü” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 250).

Cevabı “baş” olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmecesi]: “Yedi teşikli tokmak / onu bilmegen ahmak” [=Yedi delikli tokmak / Bunu bilmeyen ahmak] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 257).

Cevabı “sogan” [=soğan] olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmecesi]: “Cer astında ciyren at / Terisi bar yedi kat / Soyarsın da torarsın / Toraganda cıarsın” [=Yer altında doru at / Derisi var yedi kat / Soyarsın da kesersin / Kestiğinde ağlarsın] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 254; Mahmut vd. 1997: 192)

“Atalar Sözləri”nde; “Bir akıllınıñ yedi paraköyge faydası bar” [=Bir akıllının yedi mahalleye faydası var] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 286).

“Cerinden ayrılgan, yedi catka hor bolır” [=Yerinden ayrılan yedi ele hor olur] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 294).

“Yedisinde ne bolsa, yetmişinde de odır” [=Yedisinde neyse yetmişinde de odur] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 352).

Romanya Dobruca Türklerinden derlenen *Altın Yüzük, Avcı Mehmet, Cantemir Batır, Bır Akıllı Köse Men Dokız Akılsız Köse, Edilbay ile Cayıkbay* masallarında; “Yılanın verdiği altın yüzüğü yedi gün geçtikten sonra ağzına alıp ıslık çalma” [Altın Yüzük] (Mahmut vd. 1997: 198 / 441), “yedi başlı ejderha” [Avcı Mehmet, Cantemir Batır] (Mahmut vd. 1997: 204/ 447, 465), “yedi başlı ejderhanın yedi başını kesme” [Avcı Mehmet] (Mahmut vd. 1997: 204/ 447), “yedi yıl kaybolma” [Bır Akıllı Köse Men Dokız Akılsız Köse] (Mahmut vd. 1997: 461), “yedi derya içinde yaşama” [Edilbay ile Cayıkbay] (Mahmut vd. 1997: 494), “yedi gün yedi gece uyuma” [Edilbay ile Cayıkbay] (Mahmut vd. 1997: 494), vd. gibi yediyle ilgili motifler tespit edilmektedir. Ayrıca; “Cantemir Batır” masalında Cantemir’in yaşadığı memleketi yedi başlı bir ejderha (yedi düvel) korkutmuş (Mahmut vd. 1997: 465). Cantemir, bir vuruşta ejderhanın altı başını birden keser, yedinci başını kesmez (Mahmut vd. 1997: 469).

VI. DOKUZ SAYISI

“Büyütülmüş kutsal üç” (Schimmel 2000: 177) olarak adlandırılan dokuz, kutlu üç sayısının üç katıdır. “Mükemmellik sayısı ya da nihai sınır” (Schimmel 2000: 188) olarak da kullanılmaktadır. Yedi gök küresinin ve sabit yıldızları kapsayan “göğün üst kemerinin ötesinde olan en yüksek, dokuzuncu cennetle bağlantılı” olduğu ileri sürülür (Schimmel, 2000: 179). İnsan iskeletinde; baş, bel, diz, topuk, ayak bileği, omuz, dirsek, avuç ve el bileği olmak üzere dokuz ek bulunması da dokuzun gizemli bir sayı kabul

edilmesinde etkili olmalıdır. Sebepler farklı olsa da, Türk kültüründe simgelik anlamlar yüklenerek en çok kullanılan sayılardan biri dokuzdur (Gülensoy 1976: 111-121, Yüksel, 1981c: 32-35). Dokuz (veya yedi) kat gök ve dokuz (veya yedi) kat yer tasavvurunun kaynağında Kamlık / Şamanlık inanışları vardır. Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden “oyun cırları”nda, “şifnılar”da, “atalar sözleri”nde ve masallarda dokuz sayısının kullanımı yaygındır. Romanya Dobruca Türklerinden derlenen “Edege Batır” masalında geçen; “*dokuz oğul sahibi olma*” [=Toktamış Han’ın dokuz oğlu vardır], “*dokuz hatırlı kişinin dokuz oğluyla yola gitme*”, “*dokuz başlı bir kuyruklu yılan*”, “*dokuz başlı yılanın dokuz başını da kesme*”, “*dokuz kuyruklu bir başlı yılan*” (Mahmut vd. 1997: 492) motifleri ile “Bır Akıllı Köse Men Dokuz Akılsız Köse” masalında geçen “*dokuz akılsız köse*”, “*dokuz sandık*” (Mahmut vd. 1997: 461) motifleri, masallarda da dokuz sayısının simge olarak kullanıldığını gösterir. Sözgelimi; “*dokuz oğul sahibi olma*” motifinin kökleri kamlık inanışına dayanır. Bilindiği gibi, Altay kamlığında / şamanlığında Tanrı Ülgen’in dokuz oğlu ve dokuz kızı vardır. Kötülüğün simgesi olan Erlik Han’ın da aynı biçimde dokuz kızı ile dokuz oğlu vardır.

Diğer örnekler de incelendiğinde dokuzun mitolojik bir sayı olarak hangi anlamlarda kullanıldığı daha iyi anlaşılacaktır.

“Balam Seni Kim Şakırdı” oyununda;

“-A balam seniñ borkiñ kayda?

-Şüye ildim aytaman

Üyken toyda oynap- külüp

Tokız alıp kaytaman

Ölmem men, ölmem men

Ölsem mında kelmem men” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 66)

“Şifnılar”da: “Ayırmağa istiyler tırnaknı tenden / Dünya dokuz türdense, ayrılmam senden” [=Ayırmak istiyorlar tırnağı tenden / Dünya dokuz dönse ayrılmam senden] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 189).

“Atalar Sözleri”nde; “Doğrı aytkannı dokuz köyden kuganlar” [=Doğru konuşanı dokuz köyden kovmuşlar] (Mahmut vd. 1997: 162).

“Dokuz cutkın bir konış” [=Dokuz yutkun (=düşün) bir konuş] (Mahmut vd. 1997: 163)

“Dokuz ulum bolganşı, osrak kartım sav bolsın” [=Dokuz oğlum olacağına felçli bir ihtiyar eşim olsun] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 299; Mahmut vd. 1997: 162).

“Dokuz kün şalışkan onuncı kün bay bolır” [=Dokuz gün çalışan onuncu gün zengin olur] (Mahmut vd. 1997: 162)

“Dokuz dereden on suv ketirir” [=Dokuz dereden on su getirir] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 299).

“Dokuz günlük ömirge, on günlük azık kerek” [=Dokuz günlük ömüre on günlük azık gerek] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 299).

“Ökizniñ karnı dokuzdır” [=Öküzün karnı dokuzdur] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 299).

V. KIRK SAYISI

“Büyük sayılar arasında en büyüleyici sayı” (Schimmel 2000: 265) olarak kullanılan kırk, “hazırlama ve tamamlama” sayıdır. Yuvarlak sayı olarak da kullanılır. Sözelimi; kırk yaşına yaklaşma / ulaşma sonucu olgunlaşma bu sayının “hazırlama ve tamamlama” özelliğini gösterir.

Romanya Dobruca Türklerinden derlenen sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden yalnızca masallar incelendiğinde bile kırk sayısı ile ilgili kullanımların tesadüfen olmadığı ve mitolojik dönemden günümüze ulaşan simgelik anlamlar taşıdığı anlaşılmaktadır. Masallarda; “*kırk gün mühlet*” [Avcı Mehmet] (Mahmut vd. 1997: 446), “*kırk çaş/genç*” [Avcı Mehmet] (Mahmut vd. 1997: 446), “*kırk güzel kız*” [Avcı Mehmet] (Mahmut vd. 1997: 446), “*kırk kuvvetli kişi*” [Avcı Mehmet ve Ayuv Kulak Batır] (Mahmut vd. 1997: 450 ve 452), “*kırk başlı ajdaha /ejderha*” [Ayuv Kulak Batır] (Mahmut vd. 1997: 458), “*kırk başlı ejderhanın kırkinci başını kesmeme*” [Ayuv Kulak Batır] (Mahmut vd. 1997: 459), “*kırk oklu bir yay*” [Cantemir Batır] (Mahmut vd. 1997: 466), “*kırk gün kırk gece düşün*” [Cantemir Batır] (Mahmut vd. 1997: 469), “*kırk katır / kırk satır ceza*” [Dilber] (Mahmut vd. 1997: 472), “*kırk gün yas tutma*” [Dünya Güzeli] (Mahmut vd. 1997: 477), “*kırk kişinin başını yeme/ kırk kişiyi öldürme*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 481), “*kırk yiğit*”, “*kırk hayvan*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 481), “*kırk muhafızdan biri olma*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 489), “*kırk gün göl kenarında kalma*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 489), “*kırklar ile namaz kılma*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 489), “*kırkinci gün kırkların dua etmesi*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 489), “*kırk gün kırk gece uyuma*”, “*kırk bekçiyi suya gönderme*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 490), vd. gibi motifler çokça görülür.

Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden “cırılar”da, “maneler”de, “şifniler”da, “tapmaşalar”da ve “atalar sözleri”nde de kırkın “hazırlama ve tamamlama” sayısı olduğunu gösteren örnekler yanında yuvarlak sayı olarak kullanıldığı da anlaşılmaktadır. Sözelimi; “Avdarıl Şatır (Kaytarma)” “cır”ında; “Beş kün bolgan dünyanı kırk etiyik, alay / Oynayık ta küliyk, zevk etiyik, alay” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 63)

“Maneler”de; “Merdivenim kırk ayak/ Kırkına urdum tayak / Bu saba seni kördim/ Ne el tuta ne ayak” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 143; Mahmut vd. 1997: 298).

“Oynatma maga kaşn / Kırka yaklaşkan yaşn / Men yigrim yaşındaman / Pişirmem senin aşn” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 144).

“Şifniler”da; “Dünya degen merdiven kırk basamak / Oynap külüp dünyada zevk yasamak” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 227).

“Tapmaşa Şifniler”da; “Büğün tuvgan bir bala, kırkına cetmiy / Öldi desem canı bar, dünyadan ketmiy” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 231).

Cevabı: “Onbeş onıñ yarısı otızdan kaytar / manasın bilgen cigit Ay der de aytar” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 231).

“Cennet cehennem arası kırk tarama / Menden sonra dost tutup zevk arama” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 241).

“Atalar Sözleri”nde; “Ber kırkni, al borkni” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 285).

“Ber kızını kırımanga, kırk aylansın başında” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 285).

“Bir kişi kırk kişini azdırır” [=Bir kişi kırk kişiyi azdırır] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 287; Mahmut vd. 1997: 158)

“Bir yamannın kırk iyige belâsı cugar / bolır” [=Bir kötünün kırk iyiye belâsı olur] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 288; Mahmut vd. 1997: 159)

“Bir filcan kavenin, kırk cıl hatiri bar” [=Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı var] (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 287).

“Kırk devege bir eşek” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırk gün taban eti, bir gün av eti” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırkından son azganı teneşir temizler” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırk şapkanga, bir kapkan” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırk cıl kırgın bolsa da eceli cetken öler” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırk yılda bir avrat sözün dinlemeli” (Ahmet- Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Biz kırk kişimiz, bir birimizni bilirmiz” [=Biz kırk kişiyiz, birbirimizi biliriz] (Mahmut vd. 1997: 159)

Bir atım bar, kırk araba toban aşay [=Bir atım var, kırk araba saman yer] (senek=çatal) (Mahmut vd. 1997: 191)

SONUÇ

İnsanoğlu, mitolojik dönemlerde kendisini ve çevresini tanımaya, gördüklerini yorumlamaya çalışmıştır. Bu yorumlar sırasında sayılardan da yararlanmış, bazı sayıların kutlu oldukları düşünülmüştür. Mitolojik dönemden günümüze kadar, değişik medeniyetler kuran insanoğlu, kutlu kabul edilen sayılarla ilgili kabul ve inanışları da dilden dile, nesilden nesile aktarmış, edebiyat ürünlerinde bu sayıları motif olarak kullanmışlardır. Romanya’da yaşayan Tatar Türklerinin sözlü edebiyat ürünleri de sayılar yönünden oldukça zengindir. İncelemede kullanılan sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde geçen sayıların mitolojik kökenleri olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle üç, dört, beş, altı, yedi, dokuz ve kırk sayılarının sayı simgeciliği açısından da zengin örnekleri tespit edilmektedir (Schimmel 2000, Durbilmez 2007b: 177-190, Durbilmez 2008:340-352). Romanya Sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde geçen sayı kullanımları büyük ölçüde Türk mitolojisine uzanmakla birlikte, simge olarak kullanılan sayıların bir kısmının da zamanla İslâm dininden kaynaklanan kabullere, inanışlara dayandığı tespit edilmektedir.

KAYNAKLAR

ABDULLA, Behlül, 2006, **Folklorda Say Simvolikası**, Elm yay.: Bakü.

AHMET- NACİ CAFER ALİ, 1996, **Boztorgay**, ikinci basılış, Kriterion Kitap Üyi yay.: Bükreş.

BEYDİLİ, Celal, 2005, **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük**, Yurt Kitap yay.: Ankara.

CEBECİ, Ahmet, 2007, “Dobruca ve Deliorman Türklerinin Savaş ve Göç Destanları”, **Romanya’da Türk Kültürünün İzleri**, Golden Print yay.: Bükreş.

DURBİLMEZ, Bayram, 2005, “Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde Üç Sayısı”, **Ahilik Araştırmaları Dergisi**, c.1, S. 2 (Kış 2005), Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi yay.: Kırşehir.

- DURBİLMEZ, Bayram, 2007a, “Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde Beş Sayısı”, **II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu- Bildiriler**, Kırşehir Valiliği-Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi yay.: Ankara
- DURBİLMEZ, Bayram, 2007b, “Kırım Türk Halk Anlatılarında Sayı Simgeçiliği”, **Millî Folklor / Uluslar arası Kültür Araştırmaları Dergisi**, S. 76 (Kış), Ankara.
- DURBİLMEZ, Bayram, 2008, “Nahçıvan Türk Halk İnanışlarında Mitolojik Sayılar / Mythological Numbers in Nakhchivan- Turkish Folk Beliefs”, **Turkish Studies / International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 3/ 7, Fall 2008.
- DURBİLMEZ, Bayram, 2009, “Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde Dört Sayısı / The Number ‘4’ in Turkish Culture and Futuvvetname” **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli-Araştırma Dergisi**, c.52, Ankara.
- EKREM, Mehmet Ali, 1981, **Bülbül Sesi- Dobruca Türkleri Folklorundan Seçmeler**, Bükreş.
- GÜLENSOY, Tuncer, 1976, “Türklerde Dokuz Sayısı”, **I. Uluslar arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri**, C. IV, Ankara.
- HORATA, Osman, 1999, “Romanya Türk Edebiyatı”, **Başlangıcından Bugüne Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi**, Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.
- MAHMUT, Enver- Nedret Mahmut, 1988, **Bozcigit**, Kriterion Kitap Üyi yay.: Bucureşti.
- MAHMUT, Enver- Nedret Mahmut, 1991, **Ayuv Kulak Batır- Dobruca Tatar Masalları**, İkinci kitap, Kriterion Kitap Üyi yay.: Bucureşti.
- MAHMUT, Enver- Nedret Mahmut, 1997, **Dobruca Türk Halk Edebiyatı Metinleri**, T.C. Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.
- NASRATTINOĞLU, İrfan Ünver, 2007, “Ana Başlıklar Halinde Romanya’da Türk Kültürünün İzleri”, **Romanya’da Türk Kültürünün İzleri** Golden Print yay.: Bükreş.
- NASRATTINOĞLU, İrfan Ünver- Serin Türkoğlu, 2008, **II. Uluslararası Romanya’da Türk Kültürünün İzleri Sempozyumu- Bildiriler**, Golden Print yay.: Bükreş.
- ÖNAL, Mehmet Naci, 1998, **Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum, Evlenme ve Ölüm Âdetleri**, Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.
- PEKPELVAN, Belgin, 2007, “Türk Kültürünün Yansısı”, **Romanya’da Türk Kültürünün İzleri**, Golden Print yay.: Bükreş.
- SCHIMMEL, Annemarie, 2000, **Sayıların Gizemi**, (çev. Mustafa Küpüşoğlu), 2. baskı, Kabcacı yay.: İstanbul.
- ÜLKÜSAL, Müstecib, 1966, **Dobruca ve Türkler**, TKAE yay.: Ankara.
- YÜKSEL, H. Avni, 1981a, “Türk Folklorunda Sayılar”, **Millî Kültür**, 3/ 4, Ankara.
- YÜKSEL, H. Avni, 1981b, “Türk Folklorunda Yedi Sayısı”, **Millî Kültür**, 3/ 5, Ankara.
- YÜKSEL, H. Avni, 1981c, “Türk Folklorunda Dokuz Sayısı”, **Millî Kültür**, 3/ 6, Ankara.

Özet

İnsanoğlu, mitolojik dönemlerde kendisini ve çevresini tanımaya, gördüklerini yorumlamaya çalışmıştır. Bu yorumlar sırasında sayılardan da yararlanmış, bazı sayıların kutlu oldukları düşünülmüştür. Mitolojik dönemden günümüze kadar, değişik medeniyetler kuran insanoğlu, kutlu kabul edilen sayılarla ilgili kabul ve inanışları da dilden dile, nesilden nesile aktarmış, edebiyat ürünlerinde bu sayıları motif olarak kullanmışlardır. Romanya’da yaşayan Tatar Türklerinin sözlü edebiyat ürünleri de sayılar yönünden oldukça zengindir.

Makalede, Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerindeki sayıların ortaya çıkarılması ve bu sayıların çözümlenerek mitolojik köklerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Romanya’da yaşayan Tatar Türklerinin sözlü edebiyat ürünlerinde 3, 4, 5, 6, 7, 9, 40 sayılarının simgesel özellikler taşıdıkları anlaşılmaktadır. Bu mitolojik sayıların incelenmesi ortak Türk kültürünün yayılma alanlarının belirlenmesine katkı sağlayacaktır. Türk mitolojisinden kaynaklanan kullanımların tespiti yanında, evrensel kültürle ortak özellikler taşıyan unsurların ortaya çıkarılması da hedeflenen amaçlardandır.

Anahtar Sözcükler: Romanya, Tatar Türkleri, sözlü Türk edebiyatı, mitoloji, sayılar, sayı sembolizmi, sözlü kültür

Abstract

Mythological Numbers İn Rumanian Turkic Oral Literature Products

Since mythological times mankind attempted to understand what s/he observed and give meaning to them. As they evaluated the things around, they made use of numbers, and considered some numbers as “sacred”. Mankind who founded many different civilizations used this “sacred number tradition” in literature and passed it onto next generations. Tatar Turks, living in Rumania, has a rich oral tradition that harbours sacred number tradition.

This article aims to reveal the sacred numbers in Rumanian oral tradition and their mythological roots and their function in the culture. It has been understood that 3, 4, 5, 6, 7, 9 and 40 have symbolic meanings in the oral literary products of Tatar Turks living in Rumania. The examination and evaluation of these numbers will contribute to determine the extent to which Turkic culture expands. In addition to revealing the usages that stem from Turkic mythology, revealing some common aspects with universal culture is also within the objective of this paper.

Key Words: Rumania, Turkic Tatars, oral Turkish literature, mythology, numbers, numerical symbolism, oral culture

Kayıtlı, Basılı, Yazılı ve Sözlü Gelenek Türleri*

Bruno Nettl

Çev. Sungu Okan**

Aktarımın Önemi

Etnomüzikolojinin geçmişinde uzun bir süre boyunca, sözlü ve yazılı aktarım biçimleri arasındaki farkların tanımlanması meselesi önemini korumuştur. George List*** gibi bazı yazarlar etnomüzikolojiyi, sözlü gelenek içerisinde yer alan müzikler ve halk müziği üzerine çalışan bir bilim olarak nitelendirerek, bu iki gelenek türünün arasına keskin bir sınır çizmişler, ayrıca bu bilimin en önemli saptamalarının**** ağızdan ağıza yayılan müzikler üzerine olduğunu belirtmişlerdir. Bundan önce, bu alanda söz sahibi olan başka kişiler meselenin bundan daha da karmaşık olduğunu, hafıza olgusunun işleyiş biçimi söz konusu olduğunda “ağızdan ağıza” terimi yerine “işitsel” (duyma yolu ile) teriminin kullanılmasının daha yerinde olduğunu belirtmişler, ayrıca çok çeşitli aktarım biçimlerinin de bulunduğunu önemle vurgulamışlardır. Ben de burada, bu tavsiyeye uyacağım.

* Bruno Nettl, *The Study of Ethnomusicology - Thirty-one Issues and Concepts -*, New Edition, University of Illinois Press - Urbana and Chicago, 2005, sf. 291. Bruno Nettl’in “Etnomüzikoloji Çalışmaları - 31 Konu ve Kavram” adlı kitabında yer alan ve İngilizce başlığı “*Recorded, Printed, Written, Oral: Traditions*” olan bu makale tarafımızdan Türkçeye çevrilmiştir. Çeviri metninde [köşeli parantez] içerisinde yazılı olan ifadeler, orijinal metinde olmayıp, çeviren tarafından okuyanları bilgilendirmek amacıyla yazılmıştır.

** Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Devlet Konservatuarı Etnomüzikoloji ve Folklor Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

*** George List, “Ethnomusicology: A discipline Defined”, *Ethnomusicology*, sayı 23, sf. 1-6

**** George Herzog, “Song” maddesi, *Funk and Wagnall’s Standart Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York: Funk and Wagnall, cilt: 2, sf. 1032-1050

“Müzikte Sözlü Gelenek” başlıklı makalesinde Charles Seeger****, işitsel geleneğin yazılı gelenekten daha sıradışı yöntemlerle öğrenilmesi ve öğretilmesinden çok, iki gelenek arasındaki ilişkiye bakmak gerektiğini yazmıştır. Yazılı geleneğin işitsel gelenekten tamamen ayrı olduğu fikrinin bilimsel alanda yaygın olduğu bir dönemde yazılmış olan bu makale, iki gelenek türünün birbirine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğuna işaret etmiştir. Sanat müziği üzerine alışlageldik yöntemlerle çalışan bir öğrencinin, türlü varyantlardan oluşan bir halk şarkısının yaratımında, sözlü geleneğin önemini nadiren fark edebildiğini belirten Seeger, bir tarihçi ile bir etnomüzikolog arasındaki yegâne farkın, bir müzik eserini nitelendirme tarzı olduğunu da belirtmektedir. Tam da bu sırada, elimizdeki ses kayıtlarının sözlü geleneği anlamamıza yardım edeceği konusunda ümitler beslemeye başlamışken, Seeger bu kayıtların gelişimi ve yayılımının sözlü gelenek üzerindeki etkisini de farketmiştir. Aynı dönemlerde Curt Sachs*****,[müzikal -kültürel bağlamda] aktarım unsurunun temellerine dikkat çekerek***** ,aktarıma uğrayan dört çeşit müzik kültürü olduğunu ortaya atmış, bu müzik kültürlerinin, başı çeken sözlü müziğin yanı sıra, yazılı, basılı ve kayda alınmış***** şekillerde karşımıza çıktığını belirtmiştir. Batı uygarlığı için geçerli olan bu müzik kültürleri, kronolojik bir sıra ile sunulabilir***** . Bu husus aynı zamanda eni konu, besteci, yorumcu ve dinleyici arasında süregelen bir ilişkiler bütünüdür.

Her müzik bilimciye göre, bir müzik kültürü ile ilgili en önemli noktalardan biri, bu kültürün kendine özgü halini bozmadan nasıl aktarabileceğidir. Bunu göz önünde bulundurarak etnomüzikologlar, çeşitli aktarım biçimlerine mütevazı katkılarda bulunmuşlardır. Bu konudaki literatür, temelde iki alan üzerinde yoğunlaşır; tarihî birer kaynak olarak “sözlü” geleneklerin güvenilirliği ve bu güvenilirliğin repertuarı nasıl şekillendirdiği. Aktarım mevzuunda kayıt teknolojisinin rolü 20.yy. ortalarında önem kazanmıştır***** . Kayıtlı malzemelerin sayısı ve müziğin aktarımı ile ilgili sıkıntılar arttıkça, bu konuya farklı bakış açılarından yaklaşan çalışmalar da kendini göstermeye başlamıştır. Nitekim, Berliner 1994 yılında yaptığı çalışmasında,***** caz müzisyenlerinin kendi tavır ve tekniklerini geliştirmek için sözlü, yazılı ve müzik araştırmacıları tarafından kayda alınmış kaynakları incelediklerini ve bunlardan faydalandıklarını tespit

**** Charles Seeger, “Oral Tradition in Music” maddesi, *Funk and Wagnall’s Standart Dictionary of Folklore and Mytology*, New York: Funk and Wagnall, cilt: 2, sf. 825-829

***** Curt Sachs : (1881-1959) Alman müzikolog ve modern çalgı bilimin kurucularındandır. Müzik ve dans tarihi üzerine yazdığı kitapları pek çok dile çevrilerek konservatuarlarda ders kitabı olarak okutulmuştur. ç.n.

***** Curt Sachs, *Our Musical Heritage*, New York: Prentice Hall, sf. 378

*****Özellikle etnomüzikologlar ve halk bilimcilerin yaptıkları alan araştırmaları sırasında kaynak kişinin okuduğu, çaldığı, söylediği bilgiler ses ve görüntü kaydeden cihazlar aracılığı ile kayıt altına alınır. Bu bilgiler öncelikle yapılacak olan bilimsel saptamalara kaynak oluşturur, daha sonra sözkonusu kültürün tarihinin belgesi olarak arşivlerdeki yerini alır. ç.n.

***** Kurt Blaukopf, “Tonsysteme und ihre gesellschaftliche Geltung in Max Webers Musiksoziologie”, *International Review of Music Aesthetics and Sociology*, cilt: 1, sf. 159-168

***** Pekka Gronow, “Phonography Records as a Source for Musicological Research”, *Ethnomusicology*, sayı 7, sf. 225-28

***** Paul Berliner, *Thinking in Jazz: The Infinite Art of Improvisation*, Chicago: University of Chicago Press, 1995

etmiştir. Meintjes 2003 yılında basılan kitabında Güney Afrika’da bir kayıt stüdyosunun çalışmalarını detaylı bir şekilde incelemiştir.***** Fakat [kayda alınmış ya da alınmamış her tür geleneksel kaynağın kullanılması ile yapılan müzik üretimini araştıran] bu çalışma alanı henüz teorik bağlamda yaygınlık kazanmış değildir.

Aktarım kavramı bizleri, müzikten ve metne bağlı bilgilerden edindiğimiz verileri karşılaştırmalı bir metod ile incelemeye yönlendirmelidir. İşitsel aktarım kavramı, Afrika bölgesinde yapılan çalışmalar ile ön plana çıkarak, tarih alanında önemli rol oynamaya başlamıştır***** .Tarihçiler, özellikle yazılı dili olmayan kültürlerde karşılarına çıkan “anlatılmış hikâyeleri” bazen yazılı hale getirmek, bazen yazılı olanların yerine kullanmak için ama en çok da “sözlü tarih kaynakları” [literatürü] oluşturmak için kullanırlar. Endişelendikleri temel unsur edindikleri bilginin “güvenilir” kabul edilip edilmeyeceğidir. Bu endişeyi bazen etnomüzikologlar da duyar. Mantle Hood 1959 yılında Java Kültürü’nün müziği üzerine yaptığı bir çalışmada***** ,müzikal sistem bâkir tutabilmek amacıyla, işitsel geleneğe korunması gereken bazı kurallar olduğunu ortaya atmıştır. Müzik tarihçileri ise ortaçağ müziğinde işitsel aktarımın rolü üzerine endişe duymuşlar ve bunu analizlerinde eleştirel bir dille ifade etmişlerdir***** .Aktarımın doğası ve bunun müzik üzerinde nasıl farklı bakış açılarına yol açabileceği hususu, büyük bir konferansa da konu olmuş ve Tokumaru ve Yamaguti’nin editörlüğü ile 1986 yılında yayınlanmıştır.*****

Halbuki halk müziği çalışan öğrencilerin çoğu, işitsel geleneğin değişim için önemli bir güç teşkil ettiğini düşünerek, bu geleneğin “güvenilemez” oluşuna daha çok ilgi duymuştur. Öğrenciler, bir parçanın varyantlarının nasıl geliştirilebileceği üzerinde çalışırken, geleneğin tutarlılığına değil de onların standartlaşmış olan bazı yazılı kaynaklarla aralarındaki farklara hayran kalmışlar dolayısıyla bu duruma şüpheli bir anlayışla yaklaşmayı öğrenmişlerdir. Tıpkı halk bilim öğrencileri gibi bu hususu genel olarak, sözlü geleneğin güvenilemezliğine toplumun yaratıcılığına ve Phillips Barry’nin 1933 yılında ortaya attığı “toplumsal yeniden inşa”***** kavramı ile açıklanan çoğalma eğilimine bağlamışlardır. Bu kavram, önceleri “toplumsal inşa” denilen ve halk tarafından yaratılan şarkılar ve hikâyeler bütününe verilen addan türetilmiştir.

***** Louise Meintjes, *Sound of Africa! Making Music Zulu in a South African Studio*, Durham N.C.: Duke University Press, 2003

***** John Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Chicago: University of Chicago Press, 1965

***** Mantle Hood, “The Reliability of Oral Tradition”, *Journal of the American Musicological Society*, sayı: 12, sf. 201-209, 1959

***** Peter Jeffery, *Re-Envisioning Past Musical Cultures*, Chicago: University of Chicago Press, 1992. Leo Treitler, “Homer and Gregory: The Transmission of Epic Poetry and Plainchant”, *Musical Quarterly*, sayı: 60, sf. 333-72, 1974; “Centone Chant: Übles Flickwerk or E Pluribus Unus?”, *Journal of American Musicological Society*, sayı: 28, sf. 1-23, 1975; “Orality and Literacy in the Music of the European Middle Ages”, Tokumaru ve Yamaguti’nin 1986 yılındaki yayınlarında yer alan bir makale, sf. 38-56, 1986

***** Yoshiko Tokumaru ve Osamu Yamaguti, editörler, *The Oral and the Literature in Music*, Tokyo: Music Academia, 1986

***** Phillips Barry, “Communal Re-Creation”, *Bulletin of the Folk-Song Society of the Northeast*, sayı: 5, sf. 4-6, 1933

Halk müziği araştırmalarının geçmişine baktığımızda, ister işitsel yolla aktarılan ürünleri ister anonim halk şarkılarını ele alalım, folklorun [halkbilim] tanımının her iki durumda da birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu görölmektedir. Diğer taraftan, ikisi arasında hem üretim süreci, hem de araştırma alanı bakımından farklar da mevcuttur. Örneğin bir şarkıyı besteleyip notasını yazabilen bir kişinin, bunu sözlü olarak bir başkasına aktarması ile yazmayı bilmeyen birisi tarafından bestelenen bir şarkının aktarılması arasında farklar vardır. Ama her iki durumda da uzmanların sorduğu ilk sorulardan biri, bu şarkıların bir “birey” tarafından mı yoksa “halk” tarafından mı yaratıldığıdır*****.

“Toplumsal inşa” kavramının en saf hali, bir icra esnasında beste yapan bir grup köylünün üzerinden düşünöldüğünde pek de ciddiye alınmamıştır. Amerika’nın öncü halk müziği araştırmacılarından biri olan Philips Barry 1933 yılında yayınlanan makalesinde***** kimi Alman düşünürlerin “toplumsal inşa” kavramına yakın durduğunu, Grimm Kardeşler ve Ludwig Uhland’ın bu inancı benimsemediklerini belirtmiştir. Bununla beraber geleneğin halk tarafından yaratılıyor olmasından, “das Volk dichtet” olarak bilinen devlet arşivinde söz edilmiş olması da boşuna değildir. Sözlü/işitsel gelenek türleri, yazılı gelenek türlerinden çok daha fazla zorlayıcı, sınırlandırıcı ve yönlendirici bir güç olarak kendini gösterir. Hatta farklı yönlerden bakıldığında kayıt altına alınmış gelenek türleri de öyle.

İşitsel [yolla aktarılan] geleneksel ürünlerinin çeşitli kültürlerde ve dönemlerde, pek çok farklı şekilde aktarıldığını görebilmek çok önemlidir. Sachs’ın modelindeki yazılı gelenek ürünlerinin sözlü geleneklere, basılı hâle getirilmiş geleneksel kültür ürünlerine kıyasla daha yakın bir konumda olduğu göze çarpar. Yazı yazmanın mümkün olduğu yerlerde, kâtiplerin merakı, yaratıcılığı, yanlışları, unutkanlıkları ve tembellikleri sayesinde varyantlar oluşmuştur. Bir kaydı tekrar tekrar dinleyerek öğrenmek ile o olayı anında işiterek öğrenmek arasında fark vardır. Doğal olarak yeryüzünün kültürleri, işitsel verileri öğrenmemiz konusunda geniş bir alanda çeşitlilik gösterir. Burada, doğru öğrenme konusundaki ısrar, varyantların yaratımına mâni olur; bazen de kaynak kişi icra sırasında değişiklik yapmaya mecbur kalır. Birbirine benzeyen parçalar, bir yerde “varyant”, başka bir yerde “kimlik göstergesi”, üçüncü bir kültürde “taklid”, bir dördüncü kültürde ise “birbiri ile alâkasız ürünler” oluverirler. İşitsel gelenekler, uzun zaman önce İran’da Batı’nın notalama tekniği ile yazılmaya başlanarak, Hindistan’da stenograf ile, Amerika Yerlileri’nde kaset kaydedici ile ve 20.yy. sonlarında pek çok farklı kayıt biçimi ile yapılan aktarımlar sonucu değişime uğramıştır.

Sözlü aktarımın temel verileri, az sayıda repertuvar üzerine kuruludur. Örneğin Lord’un 1965 yılında basılan kitabı***** Yugoslav epik şiiri üzerine yoğunlaşmış, Cutter’ın 1976, Treitler’in 1974-1975 yıllarında ve Jeffery’in 1992 yılında basılan eserleri*****

***** Phillips Barry, “The Transmission of Folksong”, *Journal of American Folklore*, sayı: 27, sf. 67-76, 1914

***** Phillips Barry, “Communal Re-Creation”, *Bulletin of the Folk-Song Society of the Northeast* 5: 4-6

***** Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, New York: Atheneum, 1965

***** Paul Cutter, “Oral Transmission of the Old-Roman Responsories”, *Musical Quarterly*, sayı: 62, sf.

Hıristiyan ayin şarkıları üzerine, Hood ise Java kültürü üzerine yazmıştır. Barry, Bayard ve Bronson görüşlerini Anglo-Amerikan müzikleri üzerinde yoğunlaştırmışlar, Wiora, Alman şarkıları ve Avrupa'nın genelini incelemiştir. Bilgiler, ağırlıklı olarak Avrupa ve Amerika halklarının müzikleri üzerinedir***** . Ancak şimdilerde müzik ve müzikoloji dünyası bu erken dönem çalışmalarından ve işitsel olarak aktarılan müziğin geçerliliğini ve “müzik” olarak bu türden ezgilerin kabul edilmesi gerektiğini kanıtlamaya çalışan Herder, Erk, Bartok, Barry ve Bayard gibi akademisyenlerden uzak bir noktada bulunuyor. Bugün bizler, tarihimizde işitsel gelenek olgusunun varlığını seve seve kabul ediyoruz ancak bu gelenek türünün izole bir biçimde ve gelişmemiş hali ile bir yerlerde varlığını sürdürüp sürdürmediğini de merak etmekteyiz.

Bazı Temel Sorular

Geçmiş zaman kullanılarak sorulmaları gerektiğini kabul ederek, işitsel aktarım olgusu ile ilgili bazı temel sorulara bir göz atalım. İşitsel aktarım sırasında değişen şey nedir ve ne aynı kalır? Bu konuda çok çeşitli sıradışı olaylarla ve pek çok farklı davranış biçimi ile karşılaşırız. Bir parçanın değişime uğramadan aktarılabilmesi için -burada benim “içerik” ve “tavır” konusunda ortaya attığım ayrıma dönersek- parçanın stiline de değişebileceğini ancak içeriğinin aynı kalması gerektiğini söylememiz gerekir. Bu terimlerin özel anlamlarını aklımızda tutarak, bazı müziklerin içerik bakımından çok zengin olduklarını ancak stil bakımından zayıf kaldıklarını da hatırlayalım. İsrail'deki Samîler hakkında detaylı alan araştırmaları yapan Avigdor Herzog'un bize verdiği bilgiler sayesinde 1970 yılı civarlarında bu grubun hâlâ edebî geleneklerini hiçbir değişime uğratmadan sakladıklarını bilmekteyiz. Bu durum, Navajo'lar için de geçerliydi***** . Bu tip kültürler, stilde değişime ya da varyant oluşumuna pek az fırsat verirler. Onların müziklerindeki en önemli faktör, özgün bir içeriktir. Bu durumun tam tersi, İran'ın klasik müziğinde, doğaçlamaya kaynak oluşturan bazı ezberlenmiş motiflerde karşımıza çıkar. Parçaların icrası sırasında bolca varyasyon üretilir ancak küçük ama mânidar ve sağlam bir çekirdek yapıya bağlı kalınır. Bu tip bir parçayı icra eden kişi artık doğaçlama yapmıyor, sadece “icra” ediyordu***** . İngiliz halk müziğinin içeriği ise, melodinin belirlediği sınırların içine yerleşmiştir***** . Diğer taraftan Macar halk müziğinin içeriği, belki de kadanslardaki tonal yapının gruplaştırılarak kullanılması ile ilişkilidir***** . Ama nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bir parça aktarıldığı zaman, stili değişir, içeriği korunur.

182-194, 1976; Leo Treitler, a.g.m. bkz. dipnot no: 14; Peter Jeffery, a.g.e. bkz. dipnot no: 14.

***** Philip V. Bohlman, *The Study of Folk Music in the Modern World*, Bloomington: Indiana University Press, 1988

***** David P. McAllester, *Enemy Way Music*, Peabody Museum Papers, vol. 41, no. 3, Cambridge, Mass.: Harvard University Peabody Museum, 1954

***** Bruno Nettl ve Jr. Bela Foltin, *Dramad of Chahargah, a Study in the Performance Practice of Persian Music*, Detroit: Information Coordinators, 1972

***** Sirvart Polatyan, “The Problem of Melodic Variation in Folksong”, *Journal of American Folklore*, sayı: 55, sf. 204-211, 1942

***** Bartók Béla, *Hungarian Folk Music*, London: Oxford University Press, 1931

Peki öyleyse aktarılan nedir? Görünürde elimizdeki temel malzemeler; besteler, şarkılar ve diğer müzik örnekleri olduğu şüphesizdir. Ancak bu duruma farklı açılardan yaklaşmak da mümkündür. Bir repertuarın, melodik ve ritmik motifler, şiire eşlik eden besteler, kadans formülleri, akor veya akor dizileri gibi çeşitli öğelerden meydana gelen bir bütün olduğu düşünülmelidir. Aktarım süreci üzerinde çalışılırken, repertuarın bu öğeleri nasıl bir arada tuttuğu, bunları nasıl koruduğu ve o kültür içinde icra olarak kabul görebilmeleri için nasıl yeniden birleştirdiği incelenebilir. Repertuar içeriğinin en küçük parçaları, aktarımın ana öğeleri olabilir*****.

Madalyonun diğer yüzünde ise şunlar göze çarpar: Bir kültür, üretirken, unutturken ve şarkı gibi bir müzikal içeriği değişikliğe uğrattırken alt üst olur, kendi içinde bir aktarım yaşar ve hatta stil yapılanmasında çok yavaş da olsa değişimlere uğrar. Örneğin Amerika'nın kuzey düzlüklerinde yaşayan Kızılderililer, muhtemelen yüzyıllar boyu hayallerinde ezgiler ürettiler ya da diğer kabilelerden öğrendiler ve unuttuklarının yerine bunları koydular. Onların müziklerini, bozulmamış fakat bazı açılardan değişikliğe uğramış şarkı söyleme tekniklerini, ses uyumlarını, vurmali çalgıları kullanma biçimlerini ve melodi repertuarlarını daha geniş bir perspektiften bakarak da inceleyebiliriz.

Bunun da ötesinde, insan ilişkilerinde aktarım hakkında sorulan sorular, müziği öğretmek ve öğrenmekten daha işlevsel bir yere sahiptir. Bir ürünün aktarımı, [aktarımı yapan] bireyin tecrübesi ile iç içedir. İster bir konser piyanisti ister yerli bir icracı olsun, bir müzisyenin yaşadığı gelişim ya da onun bir kavramı geliştirmesi, bir ezginin icrasının onun yaşamındaki yeri de bir nevi aktarım sayılır ve bu ezgi ne türde olursa olsun (klasik, pop, halk müziği) bilhassa işitsel aktarım olarak değerlendirilebilir. James Porter***** , bir halk şarkıcısının tecrübesüreci içerisinde, bir şarkının geçirdiği evreleri tarif ederken, söz konusu şarkının geçmişinin, işitsel gelenekte hangi ses dünyası içine dâhil edilerek yorumlandığının göz önünde bulundurulması gerektiğini, ya da hangi varyantın hangi şarkıcı (kadın/erkek) tarafından nasıl icra edildiğinin ortaya konulması gerektiğini söylüyor.

Bir müzik eserinin, işitsel olarak aktarılmasının ardından yazıya geçirildiğinde (notaya alındığında) formunda ne gibi değişiklikler olduğu hususunda ne biliyoruz? Bu konuya örnek teşkil edebilecek birkaç hadise biliyoruz ve bu tür örneklerin bazı değişimleri de beraberinde getirdiğini unutmamalıyız. Örneğin; müzik anlayışının batılılaşması, Batı müziğinin takdimi, kitlesel medyanın değişen önemi gibi. Bu duruma, notalamanın 1900 yılından önce tanınmaya başlanmasına rağmen 1970 yılında işitselliğinin halen egemen olduğu İran klasik müziğinden bir örnek vermek isterim. *Radif****** aslında

***** Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, 3. ve 4. Bölümler, New York: Atheneum, 1965; Leo Treitler, "Centone Chant: Übles Flickwerk or E Pluribus Unus?", *Journal of the American Musicological Society*, sayı: 28, sf. 1-23, 1975

***** James Porter, "Jeannie Robertson's My Son David, a Conceptual Performance Model", *Journal of American Folklore*, sayı: 89, sf. 7-26

***** Radif: Geleneksel İran Müziği'nin temel taşlarından birisayılır. Ustaçırak ilişkisi içinde öğrenilen ve gelecek kuşaklara taşınan radifler, *destgâh* adı verilen ve birbirinden farklı mikrotonal yapıdaki

günümüzde notaya alınmış bir türdür ve sıklıkla yazılı kaynaklardan öğrenilmektedir. Bize söylendiği kadarıyla önceleri, her öğretmen kendi *radif* tarzını öğretmekteydi. Hâlen devam eden bu gelenek ile ilgili üç büyük kaynak da yayımlanmıştır. Abolhassan Saba [Ebûl Hassan Sabâ]'nın *radif* olmayan malzemeleri de dâhil ettiği kitabı, sade fakat kapsamlı bir tarzda sunulan Musa M'aroufi [Musa Mârûfî]'nin kitabı ***** ve daha az yaygın olmakla birlikte Mahmoud Karimi [Mahmud Kerîmî]'nin 1970'lerde ön plana çıkan sunuşu ***** . Bunun yanında 1990'larda geçerli olan Nour-Ali Boroumand [Nur-Ali Boruman]'ın naklettiği Ma'aroufi [Mârûfî] *radif*'i de sayılmalıdır. Biz bunların etkileri üzerine sadece tahmin yürütebiliriz ancak daha yaşlı müzisyenler ve eski kayıtlar, sadece notalamaya bağlı olmayan, müzik kültüründe pek çok değişimi beraberinde getirerek artan bir standartlaşmanın olduğunu ileri sürüyorlar.

Müziğin Batı notaları ile yazılmaya başlanmasından itibaren Pers müziğinin korunması sağlanmış olabilir. Ayrıca bu müziğin notaya alınması, bu müzik hakkında çalışan kişilerin, her alanda karşılımları çıkan Batı müzik kültürüne karşı da başlarını dik tutmalarını mümkün kılmıştır. Ancak, bir öğrencinin kısacık zamanda öğrendiği ince detayları, köklü olan ve ustasından ona bir miras olarak kalan *radif*'ini devam ettirme saygınlığı yok olmuştur. Sonuçta, müzisyen malzemeyi artık daha kolay öğreniyor, unutulmuş olan pasajları arayabiliyor ve öğreniminin aşamalarını denetim altında tutabiliyor. Müzisyenler, bu tür ürünlere bazen sadece yazılmış sıradan bir müzik eseri olduklarından ve diğer müziklerin yanında üstün bir değer teşkil etmediklerinden dolayı yaklaşmak istemeyebilirler. Batı müzik kültürünün diğer eklentileri ile birlikte notalama, Pers müziğinin daha ufuk açıcı bir stil oluşturmasına müsaade etmiş gibi gözüksün de bu müziğin temelinde, icranın ağır bastığı bir çekirdek yapı da vardır. Notalama devreye girince icrâ tarzları birbirine benzer hâle gelir ve geleneğin alanını daraltır. [Bu örnekte görüldüğü gibi] Repertuar, şekil olarak hem genişlemiş hem de daralmıştır. Ama biz notalamanın bu alana dâhil oluşunu sadece Batı'nın akademik müzik kültürünün bakış açıları bağlamında tanımlayabiliriz.

İşitsel ve sözlü aktarım ile sözlü yaratım, eserlerin ya da repertuarların formlarını etkiliyor mu? Etkilediği şüphesiz, ancak bunun nasıl olduğunu açıklayacak bir teorimiz yok. Başlangıçta, notalama olmaksızın parçaların yaratımı ve notaya alınmış ya da alınmamış parçaların aktarımı arasında bir ayırım yapmama izin veriniz. Bestecileri tarafından notası yazılmış bütün parçaların, notalama tekniğinin kolaylıkları kullanılarak yaratıldığını varsayamayız. Bir parçanın onu yaratan müzisyenin belleği içerisinde bestelenmesi (belki Mozart ya da Schubert gibi) fakat sonradan yazılı geleneğe geçirilmesi de söz konusu olabilir. Böylelikle bu formlarla ilgili pek çok olası süreç ile karşı karşıya

ses dizgelerinin kullanılması ile üretilmiş ezgilerden oluşur. Bu destgâhların içinde *guşe* adı verilen ezgiler kullanılmakta, tek bir destgâh 10 ile 30 arası *guşe* içerebilmektedir. Her *radif* ustasının kendine has bir üslubu vardır, bu üslup farklılıkları ezgide kendini gösterir ve her *radif* ustasının adı ile anılır. ç.n.

***** Mehdi Barkechli, *Lamusiquetraditionelled'Iran*, Tahran: Secretariat d'état aux beaux-arts, 1963

***** Mohammad T. Massoudieh [Muhammed T. Mesûdî], *Radifvocal de la musique traditionnelle de l'Iran*, Tahran: Ministry of Culture and Fine Arts, 1978

kalırız: Notaya alınmadan bestelenen parçalar ve aynı zamanda işitsel olarak aktarılanlar, büyük bir olasılıkla dünyadaki müzik eserlerinin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Çarpıcı bir zıtlıkla, notalama yöntemi kullanılarak bestelenen ve sonra bestecinin direktiflerini tam olarak takip etmek isteyen ve ortaya nasıl bir müzik çıkacağı konusunda çok az bir fikri olan müzisyenler tarafından notaya tamamen bağlı kalınarak çalınan eserler de vardır. Ayrıca bestecisi tarafından yazılmış, sonra söylendikçe yayılmış ve tam anlamıyla popüler denilebilecek eserler de mevcuttur. Bu tip eserlere sözlerle birlikte akılda kalıcı hale gelen melodiler eklenebilir. İçeriği yazılı olan fakat icrâsı kayıttan kayıda değişen ve bu yolla aktarıma uğrayan bazı caz müziği örnekleri de vardır.

İşitsel aktarım için yapısal bakımdan katı kısıtlamalar gerekli olabilir. Müziği öğelerine ayırmak ve tavsiyeme göre bu öğelerin sadelik, durağanlık, tekrarlılık gibi özellikleri taşımalarına dikkat etmek gerekmektedir. Diğer öğeler ise daha farklı özellikler gösterebilir. Herhangi bir müzisyenin bu şarkıları hatırlayamaması ve orijinal bir şarkının içinde yukarıdaki öğelerin aranmaması halinde, bu müziklerin işitsel aktarımda “toplumsal yeniden inşa” sürecine girmesi gibi daha ileri seviyede bir durum da söz konusu olur. Müziğin motifleri, ritmik kalıpları, formunun ana özellikleri, kısaca ana fikri ya da sistemli çeşitlemeleri gibi öğelerinin üzerinden tekrar tekrar geçerek, işitsel yolla aktarılmış bir ürünü bozulmadan [orijinal haliyle] koruyabiliriz. *Kriti*’ler^{*****} gibi Güney Hindistan’ın karmaşık, on dakika boyunca süren parçalarını dinlediğimde bile, bunların içerdiği tekrarlar, formdaki çeşitlemeler ve birikerek çoğalan öğelerin işlevleri sayesinde işitsel aktarımı sağlamak mümkün olur mu diye merak etme cesaretini gösteriyorum.

Genel bir kaniya göre sözle aktarılmış bir parça, yavaşça fakat sürekli olarak değişime uğrar ve bu pek az sayıda çalışmada kısmen ortaya konulmuştur. Bir şarkıcı tarafından yorumlanan bir şarkının yıllar alan bir süreç içerisindeki ardıl versiyonlarını incelemiş olan Porter’ın bir çalışması^{*****}, bazı eski Amerikan yerlilerinin şarkılarını on yıllarsonrayeniden kaydetme girişimleri^{*****}, ve [Samuel P.] Bayard ve [Walter] Wiora’nın yaptığı geçmişten günümüze uzanan zaman dilimini kapsayan bazı Avrupa halk müziği çalışmaları bize doğru iz üzerinde olabileceğimizi gösteriyor. Bununla beraber, bir toplumun değişim ve müziğin doğasına dair görüşlerinin insan davranışlarının herhangi bir kanunundan daha büyük ve etkin bir rol oynamakta olduğu şüphesizdir.

Geçmişin Türleri ve Çeşitleri

Müziğin aktarılma yöntemi, bir repertuarın şekillenişini hangi kapsamda belirler? Ya da tam tersine, bir araştırmacı, içerik ve stil bileşenlerinin ilişkileri üzerinden bir

***** Kriti: Hint dilinde “yaratılış” anlamına gelir. Süresi oldukça uzun olan bir şarkı türüdür. Çoğunlukla *Pallavi*, *Anupallavi* ve *Charanam* adı verilen üç bölümden oluşur, ancak bazen bu bölümlerin arasına başka kesitler de eklenebilir.

***** James Porter, “Jeannie Robertson’s My Son David, a Conceptual Performance Model”, *Journal of American Folklore*, sayı: 89, sf. 7-26, 1976

***** Robert Witmer, “Stability in Blackfoot Songs, 1909-1968”, In Blum, Bohlman, and Neuman, sf. 242-253, 1991

repertuarın yapısını inceleyebilir mi? Araştırmacı, ürünün tek başına ve bölünebilen birimler olarak kendini nasıl aktardığı konusunda bilgi sahibi olabilir mi? Aktarım üzerine yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar için bir başlangıç noktası oluşturacağına inanarak, her iki durumda da uygulanabilecek bir tipoloji..... önermeme müsaade ediniz.

Parça ve onun geçmişini kapsayan alandan [zaman diliminden] başlayalım. Dört çeşit geçmiş biçimi olduğunu söylemeliyim; yani bestelenmiş bir parçadan aktarıma bağlı dört farklı teorik çıkarım elde edilebilir. Birinci tipte parça, değişiklik olmadan, az çok bozulmadan taşınır. İkinci tipte, aktarım ve değişim olabilir ancak bu değişim tek bir yöne doğru olur. Böylece aslından farklı olur ama varyantlar üretemez. Üçüncü tip, pek çok varyantı üreten bir aktarım tecrübesidir. Bunlardan bazıları kaybolur ve unutulur, bazıları ise kalıcı olur ve ayırt edilebilir, geri kalanlar ise düzenli olarak değişmeye devam eder. Bu tiplerin üçünde de bestenin geçmişi önemle kendini korur, yani bütün formlar asıl yaratımdan ortaya çıkar. Dördüncü tip ise, üçüncü tipe benzer bir şekilde aile gibi kendini büyütür ancak kendisi ile alakasız başka bestelerden materyaller ödünç alır ve bunları da kullanır. Birinci tip, düz bir çizgiye benzer, ikinci tip ise kavisli bir çizgidir, üçüncü tip bir soy ağacı şekline benzer, dördüncü tip ise bir ağaç gibidir ancak kökleri başka yerlerden müdahaleler almıştır.

Bizlere olağanüstü örnekler sunan bu tipolojinin tartışmalara açık ve varsayımlardan ibaret olduğunu unutmamalıyım. Kaynaklar öyle gösteriyor ki, soy ağacı tipi -yani üçüncü tip- gerçekten vardır. Çek halk şarkılarının dizelerinde, Yerli Amerikalılar'ın Peyote şarkılarında, pek çok popüler şarkı ve ilahinin üçüncü dizesindeki köprülerde ***** dedördüncü tipin varlığına dair kanıtlar da mevcut ***** . Sıradışı formu ile birinci tip, tamamen yok gibi görünüyor. Bu olabilir, ancak ona çok yakın bir durum, kent kültürünün yazılı, basılı ve kayıtlı geleneklerinde mevcut ki buralarda göze çarpan bazı icrâlarda tam standarta yakın parçalar elde etmek mümkün. Navaço ya da Batı Pueblo'lar gibi toplumların sözlü geleneklerinde de bu modele yakınlık görülebilir. İkinci tip ise şimdilik varsayımsal olarak kalmalıdır. Ancak değiştiği düşünülen Samiriye ayinlerinde görülen takdire şâyân standartlaştırma çabası, buna bir örnek oluşturabilir. İlk iki tip saf bir biçimde tezahür edemeyebilir; bizim akrabalıkları belli olmayan bir ezgi bulmuş olmamız, bu konuda somut bir örnek gösterebildiğimiz anlamına gelmez. Bu dört geçmiş tipinin ne kadar doğrulanabilir olduğu, ancak genel kabul görmüş bir dille ifade edilebildiği zaman söz konusu olabilir.

Ancak madalyonun her zaman bir öteki yüzü vardır. Örneğin, bize üçüncü tipin ailelerinden biri gibi gözükən, tüm varyantları ebeveynlerden üremiş bir örnekte, icracılar bunun kökenini tanımayabilir ve her varyantı ayrı bir ürüne atfedebilir. Buna bir örnek, hayal güçleri aracılığı ile şarkı besteleyen Kara Ayaklar Kabilesi'nden verilebilir. Bunların, ***** Tipoloji, burada sistem-düzen anlamında kullanılmıştır. ç.n.

***** Köprü: Birmüzikeserinde ikitemayadamotifibirbirinebağlayan, ikisiarasındamüziğindurmaksızın geçişini sağlayan kesittir.

***** [Imre]Olsvai, "Typical Variations, Typical Correlations, Central Motifs in Hungarian Folk Music", *Studia Musicologica* 4, sf. 37-70, 1963

her bir şarkıyı koruyucu ruhlardan öğrendiğine dair bir inanışları vardır. Böylece her ne kadar aynı koruyucu ruhtan gelse de, farklı kişiler tarafından öğrenilen şarkıların çoğu, meseleye tarafsız bakan bir kişi tarafından birbirinin aynı olarak değerlendirilebilir. İki şarkının bağlı olduğu her ayrı yaratımın onlara farklı müzikal fikirler olma özelliğini kazandırmaları mümkünmüş gibi gözükse de, bizim gözlemimizin zıddı olarak kazara kayıtları duymuş olan bir Kara Ayak ile paylaşıldığında birbirinin aynısı oldukları düşünülebilir. Bu, daha önce verilen ve bir parçayı her defasında aynı çaldığını iddia eden İran'daki örnekten farklıdır. Söz konusu bu örnekte herhangi bir gözlemcinin fark edebileceği gibi, bazı belli başlı motifler ve ses dizgeleri haricinde her bir icra diğerinden farklı olmuştur. Java'nın Matjapat şarkıları, buna çok daha iyi bir örnek teşkil edebilir*****.

Madalyonun iki yüzünün birbirinden çok farklı olduğu hiç bir zaman unutulmamalıdır.

Bir bestenin geçmişle ilgili tecrübe edebileceği başlıca dört gelenek tipini ortaya koyduktan sonra, bir bütün halinde gelenekler ya da repertuarların nasıl sınıflandırılabilirliğine bakacağız. Bir repertuar -belki de her repertuar- yukarıda sözünü ettiğimiz geçmişteki gelenek türlerinin en az birkaç tanesinin bileşiminden meydana gelmektedir. Ancak bunların içinde elbette baskın olan bir tip bulmak mümkündür. Öncelikle size, kuramsal bağlamda kısaca “bir repertuarın yoğunluğu ile birlikte değişen dinamikleri” olarak da adlandırabileceğimiz bir başka değişken unsuru göstermeme müsaade edin.

Yoğunluk derken, bir repertuarın genetik bağı olsun ya da olmasın çeşitli bağımsız unsurlarla ne derece benzerlik taşıdığını kastediyorum. Ya da başka bir deyişle, birimlerin, parçaların, şarkıların gerek dışarıdan gerekse içeriden gözlemleyenler için birbirinden müzikal olarak ne kadar uzak, ya da birbirine ne kadar yakın olduğunu kastediyorum. Bu kavramı resmetmek için iç ilişkileri incelenerek ortaya konmuş iki ezgi ailesini düşünelim. Ana ezginin bestelenişinden başlayalım. Bir ezgi ailesi, varyantlar, uyarlamalar geliştirir. Bütüne bakıldığında bunlar birbirinden çok farklı şekillere bürünebilir. Burada bir varyant ile onun en yakın komşusu arasında gözle görülür farklılıklar vardır. Ailede yoğunluk söz konusu değilse bu ailenin [barındırdığı geleneksel unsurları] “gevşek” [örülü] olarak nitelendirebiliriz. Sonuçta amaç, [geleneksel unsurları] “gevşek” [örülü] bir ailenin sınıflandırılması ise bu, sınıflandırmayı yapan kişinin ailenin tüm üyelerini ne kadar iyi tespit edebildiğine göre gelişir ki bu da sadece kuramsal ve deneysel bağlamda mümkündür. Diğer yandan [geleneksel unsurları] “sıkı” [örülü] olan ezgi ailesinin varyantları ise birbirine çok benzemektedir hatta bu varyantların en yakın komşuları, neredeyse ikiz gibi birbirinin aynıdır.

Tüm bunlar bizi başka düşüncelere götürür. Eğer bir ailenin müzikal olarak ayrı ve pek çok bileşeni kaplayacak biçimde çok sayıda varyantı varsa “sıkı” [örülü] olması da mümkündür. Ancak bu aileyi oluşturan varyantların bir kısmı müzikal olarak çeşitlilik göstermiyorsa bu aileyi “gevşek” [örülü] olarak nitelendirmek de mümkündür. Bir ezgi

***** Margaret J. Kartomive Stephen Blum (editörler), *Matjapat Songs in Central and West Java*, Canberra: Australian National University Press, 1973

ailesinin özellikleri, varyantları arasındaki müzikal mesafeye bağlı değişebilir. Şu an için bu farkların nasıl geliştiğini ve çeşitli toplumlar tarafından nasıl idrak edildiğini düşünmeyiniz.

Şimdi, iki koordinatın birbiriyle ilişkili olması şartı aranmaksızın bir repertuar [ve onun geleneksel unsurları] nasıl özellikler taşırsa taşısın aynı düşünce tarzını uygulamak mümkündür. Elimdeki kanıtlar üzerinden düşünerek ve izlenimci bir yol izleyerek söylüyorum ki, 20.yy. Batı sanat müziği geniş bir repertuardır, 18.yy. İtalyan müziği ise daha az geniş fakat sıkı bir yapıdadır. Kara Ayak kabilesinin 19.yy.daki müziği, şimdi bildiğimiz kadarıyla, geniş ve sıkı yapıdaydı. En azından daha yakın geçmişle kıyasladığımız zaman durumun böyle olduğunu görmekteyiz. İngiliz ve Çek halk şarkılarının repertuarı büyük ihtimalle az çok eşit oranda geniş yapıdadır. Ancak İngiliz repertuarı bana daha sıkı ve güçlü gibi geliyor. Görüldüğü gibi bu düşünce biçimi, bizleri bir gün sözünü ettiğimiz değerler üzerinden karşılaştırmalı olarak müzikleri incelemeye yöneltmeli. İç ilişkilerin bize bunların nereden geldiği ve nasıl büyüdüğü konusunda bir şeyler söylediğinin bilincinde olarak, ne düzeyde olursa olsun bir repertuarı bu bakış açısından değerlendirmek faydalı olacaktır.

Teorik bir şekilde girebilecek benzer bir kavram ise “tarihi yoğunluk”tur ki bu da bir ezgi, ya da repertuarın değişim oranıdır. Bu bileşeni basitçe “gelenekğin dinamikleri” olarak tanımlayabiliriz ama burada elimizde az belge oluşu yolumuzu tıkamaktadır. Hâlâ, sınıflandırmaları yapanların keşifleri ve ezgi-aile sunuşlarını takip ederek, bir şarkının çok çabuk değişebildiğini, bu değişiklik bir saniyede gerçekleşse de sürecin çok daha fazla zaman gerektirdiğini hayal edebiliyoruz. Dinamik farklılık, ikinci, üçüncü ve dördüncü tiplerle ilgilidir, ancak birinci tip elbette hiç değişmemektedir.

Burada bir süreliğine sözlü/işitsel ve yazılı geleneklerin değişken dinamiklerine dönmemiz gerekiyor. Etnomüzikoloji kaynaklarını geniş bir bakış açısıyla incelediğimizde, birbirine zıt ve karmaşık iki durum görürsünüz: Yazılı gelenekler el emeği sarfedilerek yapıldıklarından yavaş değişir. Oysa bu işitsel gelenekte mümkün olmaz, orada ya kusurlu bir hafızanın eseri olarak, ya da evvelce zikredilen kısıtlamalar ve benzerlerinin bir sonucu olarak bir değişim yaşanır. Ancak bazıları işitsel geleneklerin, kültürel dokunun sadeliğinin verdiği ağırlaşma sebebiyle yavaşça değiştiğini belirtmektedirler. Bu sırada yazılı gelenekler teferruatlı araçları ve bir notalama sistemi söz konusu olduğu için daha hızlı hareket etmektedir. Özetle yazılı bir gelenek geçmişini içerisindedir, hızlıdır, değişkendir. Tıpkı Batı sanat müziğindeki gibi. Burada değişiklik, hızın artması yönünde olmuştur. Sahne icrası, notalama ve kayıt unsurlarının birbirine tesiri, pek çok gelenek için güzel bir model oluşturur.

Etnomüzikologlar, insanların ürettiği müzikler ve toplumların repertuarlarıyla

***** George Herzog, “Song” maddesi, (editör: M. Leach), *Funk and Wagnall’s Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, cilt: 2, sf. 1032-1050, 1950; Mantle Hood, “The Reliability of Oral Tradition”, *Journal of American Musicological Society*, cilt: 12, sf. 201-209, 1959

İlgilenmekle birlikte bunları bir bütün olarak karşılaştırmanın yollarını bulmak üzere çalışmalıdırlar. Karşılaştırma/kıyaslama yaparken en önemli unsurlar, müziğin kendi repertuarı içinde nasıl sunulduğu ve birimlerinin (şarkılar, parçalar, modeller v.b.) birbiriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğudur. Bu bakış açısıyla bir müziği anlamak, büyük ölçüde bu birimlerin nasıl aktarıldığını, nasıl değiştiğini, neyin korunduğunu anlamaya bağlıdır. Müzikolojik düşüncede de belirtildiği gibi aktarım çeşitlerinin arasında, yazılı olarak aktarılan geleneksel ürünler en çok rastlanan tür olarak kabul edilmektedir. Yerel müzikler için olmasa da çalışılan, icrâ edilen ve notası alınan tüm müzikler için bu böyledir ve anlaşılır bir durumdur çünkü elde ulaşılabilir kaynaklar vardır. Ancak etnomüzikolojide geliştirilen yaklaşımlar, Batılı müzik aydınlarının her zaman anlayamadığı bazı noktaların altını çizmektedir; işitsel aktarım biçimi, dünyada standartlaşmış en çok kullanılan modeldir. Bir müzik, notaya alınmış olsa bile onun duyularak öğrenilmesi, okunarak öğrenilmesinden daha kolaydır. İşitsel aktarımın, okuryazar olsa bile bir toplumun müzikal yaşamında ve tipik olarak bir müziğin var oluşunda daha baskın konumda olduğu bir gerçektir.

E.J. ZÜRCHER'İN “MİLLİ MÜCADELE'DE İTTİHATÇILIK” KİTABI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR ÇÖZÜMLEME TÜRK ÇAĞDAŞLAŞMASINDA KEMALİST DÖNEM; SÜREKLİLİK Mİ, KIRILMA MI?

Mustan Şahin*

İkin genel bir çerçeve çizmek gerekirse... E.J. Zürcher, kitabının temel tezi veya ana düşüncesi olarak; Milli Bağımsızlık Savaşı üzerinde, sanıldığından ötesinde İttihatçılık'ın son derece etkin ve belirleyici bir rol oynadığını ileri sürüyor. “Resmi-ortodoks” yaklaşımların halen egemenliğini sürdürdüğüne işaret ettiği Türk tarih yazıcılığının, bu gerçekliği ya bilerek çarpıttığını ya da görmezden gelerek atladığını vurguluyor. Nitekim 1919 ile 1926 yılları arasını kapsayan süreç, Zürcher'e göre, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) içinden süzülüp gelmiş olan Kemalist hareketle, aynı yapının uzantıları sayılabilecek diğer siyasal akımların adeta örtük bir mücadelesine tanıklık etmektedir. Dolayısıyla Atatürk dönemi, İttihatçı dönemden belirgin bir kopuşu yansıtmamaktadır; tersine yadsınamaz bir süreklilik söz konusudur.

Ancak yazarın, 1926'ya kadar uzandırdığı ve İttihatçılık'ın varisleri arasındaki bir “iç hesaplaşma” diye teşhis ettiği siyasal gelişmeleri, salt bir otorite veya önderlik kavgası biçimine indirgeyerek, meselenin “düşünsel farklılaşma” boyutunu biraz ihmal ettiğini gözlemleyebilmek mümkün. Aslında Zürcher'in ortaya attığı tezi güçlendirecek, temellendirecek bulguların daha ziyade bu alanın dışında yoğunlaşmış olduğuna bakarsak, yapılan eleştiriyi kısmen hafifletmek gerekebilir.

* DTCF

Gözlerden kaçmayacak bir ayrıntı olarak da şu eklenebilir: Eser, İttihatçılık eğiliminin hem Birinci Grup ve Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF), hem de muhalif oluşumlar üzerindeki etkinliğini 1920’den 1926’ya kadarki evrede gayet geniş bir anlatımla betimlemeye çalışmış ilk önemli inceleme olma iddiasını taşımasına karşılık, başlığın sadece “Milli Mücadele” dönemiyle sınırlandırılması, doğrusu içerikle örtüşmez bir görüntü arz ediyor.

“Milli Mücadele’de İttihatçılık” toplam altı bölümden oluşuyor. İlk bölümde 1908 İhtilali’nin düşünsel altyapısı, gelişim aşamaları ve benimsediği siyasal amaçlar mercek altına alınıyor. İhtilale öncülük eden İTC’nin bir mensubu olarak Mustafa Kemal’in, bu hareket içerisinde ne ölçüde bir işlev gördüğü irdeleniyor.

İkinci bölümde Mustafa Kemal’in ordu ve İTC nezdinde sahip olduğu nüfuz, diğer önde gelen paşalar ve bilhassa da Enver’in konumuyla karşılaştırılarak belirlenmeye çalışılıyor. İstisnai bir örnek olan ve askerlikte olağanüstü bir tırmanış gösteren Enver dışarıda tutulursa, Mustafa Kemal’in terfi durumunun hızlı mı, yoksa yavaş mı ilerlediği; yine onun bir müddet sonra Enver’in gölgesinde kalarak siyasal konulardaki etkisini niçin yitirmeye başladığı; muhalif kimliğine ve açıktan Enver’e cephe almasına karşın neden tasfiyeye uğramaktan kurtulup mevkiini sağlamlaştırabildiği gibi can alıcı sorulara bu bölümde yanıt aranıyor.

Kitabın ana temasına tekabül eden konulara ise üçüncü bölümden itibaren değiniliyor. Milli Mücadele’nin gelişiminde İttihatçıların sağladığı katkıların önemini vurgulayan bu bölümde, İTC ile somut bağı bulunan yeraltı örgütleri ve kültür kurumları tarafından uygulanan halkı bilinçlendirmeye dönük propagandaların ve Anadolu’da bir direniş hareketi vücuda getirmek için yapılmış hazırlıkların ne gibi sonuçlar doğurduğuna dikkat çekiliyor. Bağımsızlık Savaşı’nı yönetecek kadroların İstanbul’dan Anadolu’ya geçişinde, asker temini ve cephane sevkiyatında, yerel çapta faaliyet gösteren derneklerin açılışında İttihatçıların yürüttüğü çalışmaların ne kadar büyük bir payı olduğu gözler önüne seriliyor. Yine bu bölümde hayli yankı uyandıracak bir saptama, daha doğrusu bir tahmin, bir iddia ortaya atılıyor. O da İTC önderlerince Çanakkale Savaşı esnasında şekillendirilen ve boğazın yarılarak başkent İstanbul’un düşürülmesi ihtimali karşısında, Anadolu merkezli bir direniş hareketi başlatmayı öngören bir “kurtuluş planı” hazırlandığı yönünde, Zürcher’in yapmış olduğu çıkarımdır. Ona göre, 1919-1920 koşullarında bu ihtimal artık fiili bir gerçekliğe dönüştüğü içindir ki, plan raflardan indirilip yürürlüğe konulmuştur. Milli Mücadele’de görev üstlenmiş bütün komutanlar söz konusu plandan şöyle veya böyle haberdar olmuşlar ve elbirliğiyle ona uygun davranmışlardır. Ancak anlaşılmalıdır ki bu iddia güçlü kanıtlarla desteklenmemekte ve abartılı bir varsayım olarak algılanabilecek düzeydedir. Oysa Zürcher, Milli Hareket üzerindeki İttihatçılık izlerini, tatmin edici veriler ışığında zaten gün yüzüne çıkarmaktadır ki, böylesine “gizli” planlardan bahsetmesine hacet yoktur. Yazar muhtemelen konunun inandırıcılığını yükseltmek, pekiştirmek kaygısı gütmüş olmalıdır.

Dördüncü bölümde ise Mustafa Kemal eksenli değerlendirmeler ağırlık kazanıyor. Onun İstanbul'daki siyasal çözüm arayışları, mandacılıkla ilgili düşünceleri, Vahdettin ve İstanbul hükümetiyle girdiği münasebetler, İttihatçı yeraltı birimleriyle kurduğu temaslar bir bir işleniyor. Bağımsızlık Savaşı'nın başına geçebilecek en elverişli ve hatta seçeneksiz kişinin, o durumda neden Mustafa Kemal olduğu burada tartışılıyor. Zürcher üçüncü bölümde, vardığı yargıya keskinlik katarak şunu savunuyor: Nasıl ki İttihatçılar işgallere karşı Anadolu'da el altından bir direniş hareketinin tohumlarını ekmişlerse, şimdi o hareketi taşıyacak önder kişiliği de tayin ediyorlardı. Evet, Mustafa Kemal başka beklentiler uğruna, İtilaf Devletleri'nin onayı ve sultanın güveniyle Anadolu'ya gönderilmişti. Ama onun kendisine yüklenen görevin dışına çıkıp Milli Mücadele'nin toparlayıcı ve yürütücü ismi olarak bambaşka bir maceraya atılabilmesini sağlayan güç, işte sözünü ettiği İttihatçı yeraltı birimleri ve özellikle de "Karakol Cemiyeti" olmuştu.

Beşinci bölüme gelince... Bu bölümde Milli Hareket içerisindeki rakip iktidar odaklarının, Mustafa Kemal ve onun çevresinde kümelenmiş kimselerden oluşan ege-men siyasal otorite eliyle sindirilip saf dışı bırakılmasına yol açan olaylar sıralanıyor. 1920'de Karakol Cemiyeti'nin dağıtılması, öte yandan Enver'in yarattığı tehlikenin 1921'de savuşturulması ve meclis çatısı altındaki Enver taraftarlarının hizaya getirilmesi; sol muhalefetin ise evvela "güdümlü" bir çizgiye çekilip baskılanması ve ardından temelli etkisizleştirilmesi gibi çalkantılı gelişmeler, beşinci bölümün kapsamına giriyor. Mustafa Kemal'in cumhuriyeti ilan ederek laik bir düzene geçmek ve tek adam yönetimi kurmak isteyebileceğinden derin kaygılar duyan liberal-muhafazakârların, ayrıca onun ekonomik bağımsızlıktan feragat edip ülkeyi Batı kapitalizmine eklemeyeceğini sezinleyen radikal solcuların ve de Mustafa Kemal'e karşı Enver'in önderliğini arzulamakta direten bazı İttihatçıların bir bileşkesi niteliğinde tebarüz etmiş ve Milli Mücadele döneminde Kemalistleri haylice uğraştırmış bir muhalif zemin olarak II. Grup'un meclis dışına süpürülmesi, yine aynı bölümde ele alınıyor. Zürcher bu noktada, Türk tarihçilerinin genellikle üzerinde pek fazla kafa yormadıklarını düşündüğü bir konuya, 1923 İttihatçı kongresine dikkatleri yöneltiyor ve İttihatçıların bellerini yeniden doğrultabilmek için başvurdukları bu son hamlenin de Mustafa Kemal tarafından nasıl kolayca püskürtülebildiğini ortaya koyuyor. Ondan sonra sıra Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) olayına geliyor. Mustafa Kemal ile birlikte Bağımsızlık Savaşı'nın ön saflarında yer almış, onunla mecliste aynı grup içerisinde siyaset yapmış ünlü komutanların ve İTC kökenli daha pek çok kişinin kuruluşunu gerçekleştirdiği bu partinin program ve ilkeleri üzerinde duruluyor. Yerleşik kanının tersine, TCF'nin "gerici" bir parti sayılamayacağı anlatılıyor. Cumhuriyet tarihinin ilk çok partili siyasal deneyiminin sonunu getiren TCF'yi kapatma kararının ise aslında hiçbir meşruluğu bulunmayan ve muhalefetin hep-ten biçilmesine yönelik zorbaca bir uygulama olduğu değerlendiriliyor.

Son olarak altıncı bölüm tamamen İzmir suikastıyla ilgili yargılamalara ayrılıyor ve

yazar bu kısımda noktayı koyuyor: Kemalist yönetim başından beri hesaplaşma halinde bulunduğu üç muhalif unsuru, yani 1921’de Meclis’te epey gürültü koparan Envercileri, 1923’te bir kongre toplamaya kalkışarak siyasal otoriteye tedirginlik salan İttihatçı zevatı ve de orduyu her an etkileyip kışkırtabilecek bir saygınlığa sahip olduklarından kuşku duyulmayan TCF’nin öncü kadrolarını tasfiye etmek için 1926’daki davaları önemli bir fırsat olarak görmüştür. Öyle ki ilk bakışta Zürcher’in iyimser bir kurgusuna dayandığı izlenimini verecek şekilde burada, suikastın daha çok “münferit” bir suç girişimini andırdığı belirtiliyor. Ancak mevcut yönetimin mevzuu saptırarak siyasal bir temizlik hareketinin önünü açtığı vurgulanıyor.

Sonuç başlığı altında ise toplam altı bölümde incelenen konuların düz ve yüzeysel diyebileceğimiz bir özetiyle karşılaşıyoruz. Yazar bu kısımda, arkada kalan altı bölümdeki en hassas ve altı çizilesi cümlelerin adeta bir tekrarını sunuyor. Her şeye rağmen bu gibi önemli ayrıntıların yanında, yeteneğimizi zorlayarak araya serpiştirdiğimiz bazı eleştiriler, elbette bilimsel açıdan kitabın değerinin yüksek olduğunu teslim etmekten bizi alıkoyamıyor...

Zürcher kitabın girişinde 1908 Jön Türk İhtilali’ne kadarki çağdaş dönemde Türkiye’nin yaşadığı belli başlı siyasal, toplumsal ve düşünsel gelişmelere ayna tutmak suretiyle asıl odaklanmış olduğu tarihsel kesitin (1908-1926) arka planını resmetmeye çalışıyor. Öncelikle Tanzimat dönemine özgü düzenlemelerin ne anlama geldiğini sorgulayarak işe başlıyor. Zürcher’e göre Tanzimat, ülke yönetimini çağa uygun kılmak ve merkezileştirmek amacıyla II. Mahmut devrinde yaşama geçirilen yenilikleri her alanda genişleterek sürdürmüştü. Ulaşım-haberleşme olanaklarının iyileştirilmesi, yeni bir idari bölümlendirmenin kabulü, iltizamın lağvedilip doğrudan vergilendirme yöntemine geçilmesi, vakıfları devlet denetimine sokarak ulemanın ekonomik nüfuzuna darbe vurulması, şeri mahkemelerin yanına bir de laik nitelikli mahkemelerin eklenmesi... Bütün bunlar çağdaşlaşma ve merkezileşme davasının birer parçasıydı. Böylece feodal ve dinsel unsurların etkinliği zayıflamış, bürokrasi Osmanlı’da hiç olmadığı kadar güç kazanmış, yazarın deyimiyle devlet “otoriter-monolitik” bir yapıya bürünmüştü. Bürokrasi (Babıâli bürokrasisi) 1839’dan 1871’e dek ülke yönetiminde ağırlığını iyiden iyiye hissettirmiş, saray çevresini bile ikinci plana itmişti.

Tanzimat iktisadi anlamda ise serbestleşme politikalarını şiar edinmiş, yeni bir ticaret sözleşmesi ve kanununu uygulamaya koymuştu. Fakat görülmektedir ki Zürcher bu konu hakkında tek bir cümleyle yetinmekte ve salt ticareti geliştirmek kaygısından söz etmektedir. Bu düzenlemenin, Osmanlı’nın yarı sömürge bir ekonomik yapıya sürüklenmesine neden olduğu yönünde bazı düşünürler son derece kapsamlı metinler yazma ihtiyacı duymuşken, Zürcher’in konuyu fevkalade bir ilgisizlikle geçiştirmesi galiba bir tercih olmalıdır. Yine bu tutumu yazarın bir diğer hacimli kitabında, “Modernleşen Türkiye’nin Tarihi”nde de görebilmek mümkündür. Öyle ki Zürcher, Tanzimat’a karşı tepki biçiminde filizlenen aydın muhalefetinin, Tanzimatçı ekonomiye yönelttiği eleştiri-

lere pek değinmemeyi yeğliyor. Bürokratik kesimin Batılı kimliği ve kitlelerden kopukluğu nedeniyle Türk-Müslüman halkta büyük bir hoşnutsuzluğun ortaya çıktığını, onun ötesinde Tanzimat düzenini sarsan en etkili muhalefetin ise toplumsal kökeni bürokrasiye dayanan ve “Yeni Osmanlılar” diye adlandırılan aydınlar tarafından sergilendiğini ifade ediyor. Bu hareketin “milliyetçi-liberal” düşünce çerçevesinde şekillendiğini ve Tanzimat baskıcılığına karşı daha fazla özgürlük için mücadele ettiğini bildiren Zürcher’in, önermeyi örtük olarak “Batıcılık-muhafazakârlık” ve belirgin biçimde de “otoriterlik-demokratlık” çelişkisi üzerine oturttuğunu söyleyebiliriz. Temel karşıtlığı, emperyalizm-az gelişmişlik eksenine yerine, otorite ve demokrasi kavramları doğrultusunda özümseme çabası, yazarın düşünce dünyasını okuyabilmek açısından hayli aydınlatıcı olmaktadır.

Yeni Osmanlıların tutucu eğilimlerine de sıkça atıfta bulunan Zürcher, Batı uygarlığının özünde İslami etkiler arayan ve meşruti düzenle İslamiyet’i bağdaştırmaya çalışan aydınların, bu düşünceye içtenlikle inandıklarını ve fakat onu benimserken faydacı bir yaklaşım içine girdiklerini kaydediyor. Zira onun teşhisiyle Yeni Osmanlılar, bu sayede hem Türkiye’nin Batı uygarlığına asla katılamayacağını öne süren ve Osmanlı-Türk toplumunu uygarlık dışı sayıp aşağılayan Batılı kafaya, hem de her türlü yenilik girişimine amansızca direnç göstermekte gecikmeyen şeriatçı halka hitap etmeyi hedeflemişlerdi.

Beri taraftan ilgi çekici bir nokta olarak, Zürcher’in Abdülaziz devrine ilişkin değerlendirmelerini önemli bulmamak olanaksız. Ona göre 1871’de Ali Paşa’nın ölümüyle tüm dizginleri elinde toplamaya başlayan Abdülaziz, yenilikçi yönelime set çekmeyi denemiştir. Avrupa’dan ülkeye dönmek için ikna edilen aydınlar bu dönemde ciddi baskılara maruz bırakılarak dizginlenmişler, adeta nefes alamaz hale getirilmişlerdir. Sultanın bir ihtilal hareketi sonucu tahttan indirilmesiyle noktalanmış beş yıllık süreç, o bakımdan Zürcher tarafından “gerici yıllar” diye nitelendirilmektedir. Bu ölçüde katı bir yönetimin kurulabilmesini, Abdülaziz öncülüğündeki tutucu devlet adamlarının Rus desteğini arkalarına almalarına ve Almanya karşısında müthiş bir hezimet yaşayan Fransa’nın Türkiye üzerindeki etki kaybına bağlayan yazar, böylece Osmanlı iç siyasetindeki değişim ve dalgalanmaları sömürgeci devletler arasındaki güç dengeleriyle ilişkilendirmekte tereddüt etmiyor. Aynı şekilde 1839 ile 1856 düzenlemelerinin, gözetilen toplumsal ihtiyaçlar dışında, yabancı telkinleriyle de doğrudan bağlantılı olduğunu anımsatıyor.

Ama kitapta Abdülhamit’e dair yorumlar çok daha çarpıcı gözükmektedir. Zürcher, Abdülhamit döneminin çağdaşlaşma yolunda bir duraklama veya geri gidişi simgelediğini dile getiren, aşırı eleştirel yaklaşımlara katılmadığını açıklıyor. Tanzimat’ın ilanından itibaren ivme kazanan yeniliklerin, onun zamanında, sanıldığı aksine kesintiye uğramadığını, hatta doruklaştığını; açılan çok sayıda okul ve ulaşım-haberleşme alanındaki atılımlarla birlikte yeniliklerin seçkin, dar bir tabakaya hapsolmaktan kurtulup toplumun genelini etkisi altına alacak boyutta yaygınlaştığını vurguluyor. Ardından şu

kaniya varıyor: Nasıl ki Yeni Osmanlılar Tanzimat uygulamalarının bir ürünü olarak ortaya çıkmışlarsa, Türkiye'nin yakın geçmişinde büyük izler bırakmış olan "Jön Türk" hareketini de Abdülhamit döneminin bir uzantısı ve sonucu saymak icap eder. Eğer Tanzimat ile Abdülhamit dönemleri arasındaki bir farklılığa işaret etmek isteniyorsa, Zürcher açısından, yönetim merkezinin hükümet binasından saraya kaydırılmış olmasını zikretmek kâfidir...

Bizce bu yaklaşım tartışma götürür bir niteliktedir ve yazarın kitabında esas aldığı liberal bakışın, yine kendisi tarafından yadsınması anlamını taşımaktadır. Bir kere anlamayan husus şu olmaktadır. Abdülaziz'in iş başında bulunduğu 1871-1876 yıllarını gerici bir süreç biçiminde betimleyen Zürcher, bu tanımlamaya gerekçe olarak Abdülaziz'in özgürlükleri rafa kaldıran, baskıcı bir zihniyeti temsil etmesini göstermiş; onun dönemine rastlayan birtakım teknik ilerlemelerden de hiç bahsetmemiştir. Mademki müstebit olmak gericilik yaftasını yemek için yeterli bir sebeptir; öyleyse bu yaftayı müstebitliğiyle ün salmış, tabiri caizse o sığfata en fazla layık görülen bir padişahıtan, Abdülhamit'ten esirgemek nesnellikle ne ölçüde bağdaşır? Okul açmak, ülkeyi demiryollarıyla donatmak veya telgraf hatları döşemek çağdaşlaşmacılıkla özdeş tutulacaksa, o halde niçin Yeni Osmanlılar ve ardılları Jön Türkler mevcut düzene başkaldırmışlardı? Tanzimatçıların ve Abdülhamit'in ekonomi ve dış politika anlayışı, İslamiyet ve Batı uygarlığıyla ilgili görüşleri, buna karşılık Yeni Osmanlı-Jön Türk muhalefetince getirilen eleştiriler ve itirazlar derinlemesine tahlil edilmeden, bu güçler arasındaki tarihsel kapışmayı algılamakta pekâlâ güçlük çekilebilir; "sürekliği" yakalamak istenirken "aynılaştırmak" yanılığısına düşülebilir.

Zürcher giriş kısmının sonlarına doğru varılırken, bu kez Jön Türk hareketinin oluşumu ve faaliyetlerini anlatmaya koyuluyor. Bu bağlamda hareket içerisinde uç veren farklı siyasal görüşleri masaya yatırıyor. Osmanlı-Müslüman kimliğine dayalı bir milliyetçilik güden ve dış müdahalelere hoşgörülle bakmayan, merkezîyetçi eğilimlere sahip Ahmet Rıza'nın başını çektiği kanatla; diğer tarafta Prens Sabahattin'in önyak olduğu, özel girişimciliği kalkınmanın itici gücü sayan, İngiliz tarzı bireyci eğitimle toplumun uygarlaşabileceğini varsayan, yabancı sermaye ve dış müdahaleler karşısında oldukça esnek bir tavır takınan, "liberal" kanadın çekişmesi üzerinde duruyor. Yazar, 1902 kongresinde liberallerin ayrılma kararı alıp başka bir örgütlenmeye gitmeleri sonucu, hareketin ikiye bölündüğünü belirtiyor ve bu kopuşun Türkiye'nin yakın dönem siyasal hayatına adeta damgasını vurduğunu teyit ediyor.** Nitekim Zürcher'e göre Milli Mücadele

** Zürcher'in "Modernleşen Türkiye'nin Tarihi" kitabında Türkiye'nin yakın tarihine ilişkin benimsediği dönemlendirme, bu konuda fikir verici olmak yanında fevkalade çarpıcıdır. Örneğin Zürcher 1908'den 1950'ye kadarki evreyi "Jön Türk Dönemi" diye sunmaktadır. İtiraf edilmeli ki, bu son derece özgün bir değerlendirmedir. Ama kavranmakta aciz kalınan mesele şudur: Az önce de altı çizildi, Zürcher'e göre 1902 kongresiyle birlikte farklı arayışlara yönelen rakip siyasal görüşlerin, yani Ahmet Rıza ve Prens Sabahattin gruplarının ikisi de Jön Türk hareketinin birer parçası durumundaydı. O bakımdan

yıllarına gelindiğinde bile, Jön Türklerin adını andığımız ilk kanadından gelen askerler direniş hareketinin gelişiminde öncü saflarda yer alırken, Prens Sabahattin'in çizgisini izlemeyi sürdüren liberaller Bağımsızlık Savaşı'na tepkiyle yaklaşıyorlar ve İtilaf devletleriyle uyum içinde davranmaya özen gösteriyorlardı...

Zürcher daha sonra 1908 İhtilali'nin düşünsel kaynaklarını, ayrıca Mustafa Kemal'in bu hareket içerisindeki önemini incelemeye başlıyor ve süreci şöyle özetliyor: 1907 kongresi İttihatçılar arasındaki devrimci tutkuları tırmandırmış, ertesi yıl Reval'de Osmanlı'nın nasıl paylaşılacağını karara bağlayan Rus-İngiliz uzlaşması müdahaleyi kaçınılmaz kılmıştı. Derhal Abdülhamit devrilmeli, meşrutî düzene geçilmeli, gayrimüslim halkların bağlılığını pekiştirmek suretiyle ülkeyi parçalamayı tasarlayan dış güçlere geçit verilmemeliydi. Dolayısıyla ihtilalin temelinde yatan düşünceyi Osmanlı vatanseverliği oluşturuyordu... Fakat Zürcher, 1908 İhtilali'nin İttihatçıların çoğunluğu tarafından sadece Osmanlı birliğini sağlamlaştırmak değil, aynı zamanda tali de olsa "Türk milliyetçiliği"nin büyük hedeflerine ulaşmak yolunda bir sıçrama yaratmak için hazırlandığını söylüyor. Yani ihtilalin Türkçü yönelimin ilk belirtilerini dışa vurmaya başladığını öne sürüyor.

Zürcher'in bu noktada yaptığı bir başka saptama, Jön Türklerdeki düşünsel evrimin ne ölçüde faydacı bir özellik taşıdığına işaret etmekte. Zürcher'e göre İttihatçılar açısından asla vazgeçilemez kabul edilen en önemli olgu topraktı. Küçülmeyi durdurmak, ülke topraklarını olabildiğince elde tutabilmek öncelikli hassasiyetti. İttihatçılar nezdinde bunu başarmak da ancak ve ancak ülke sınırları dâhilinde yaşayan unsurları türdeş kılmak, tek bir kimlik altında eritmek ve kaynaştırmakla mümkündü. Gayrimüslimleri Osmanlılaştırmak çabası o uğurda verilen ilk deneyimdi. Balkan yenilgileri Osmanlı üst kimliğinin iflasını ilan edince gündeme İslamcılık siyaseti girmişti. Arnavut ve Arap ayrılıkçılığı İslamcı söylemin geçersizliğini kanıtladığında ise İttihatçılar bu kez Türkçülüğe sarılmışlardı... Zürcher azınlıkların kendi yazgılarını belirleme özgürlüğünü tanımadığına hükmettiği bu anlayış hakkında "maksimal çözüm" tabirini kullanıyor ve söz konusu anlayışın Kemalistlerce de ödün verilmeksizin uygulandığını vurguluyor.***

yazarın yaklaşımından hareketle, 1950'de iktidarı devralan DP'yi, kökeni belirgin ölçüde Jön Türklerin liberal kanadına dayanan bir parti olarak konumlandırmak gerekmez mi? DP'nin kurucu genel başkanı Celal Bayar'ın inançlı bir Jön Türk ve Kuvva-i Milliyeci kimliğiyle öne çıktığını nasıl unutturuz? Ne ki aynı Bayar yaşamının son yıllarına rastlayan bir mülakatında, geçmişte mensubu olmakla en fazla övüldüğü örgütün İTC olduğunu söylememiş midir? Diyelim ki Serbest Fırka kapanmayıp ülkede iktidara gelebilseydi ve şayet CHP muhalefete düşseydi, o zaman Jön Türk dönemini 1930'da mı sonlandıracağız?.. Zürcher'in 1950 ile öncesinin farklılığını netleştirmeye çalışırken başvurduğu Jön Türk kavramı (ki ülkemizde liberalleşme isteği ve yönelimi 1946-1947'de CHP eliyle başlatılmıştır. 1950 yılı bu yüzden bir kırılmayı ifade etmemektedir. Bkz. Korkut Boratav, Türkiye'de Devletçilik, s.273) aslında tam tersine Orbay ile Atatürk'ü, Bayar ile İnönü'yü, Gökalp ile Sabahattin'i, Akçura ile Ağaoğlu'nu... bir paydada toparlayan belki de tek siyasal mevzidir. Zürcher'in burada kullanmış olduğu terim bizce boşluktur.

*** Yeni Osmanlıcı ve İslamcı düşüncede birincil kaygının imparatorluk arazisini en geniş sınırlar

İhtilalde Mustafa Kemal'in üstlendiği rolün önemine gelince... Zürcher'e göre "egemen tarih yazıcılığı" 1908 İhtilali'nde Mustafa Kemal'in işlevini abartmakta, hat-ta hareketin asıl yaratıcısı olarak onu göstermektedir. Böylece Mustafa Kemal, Abdül-hamit istibdadını yıkan gizli kahraman kimliğiyle tanıtılmakta, yüceltilmektedir. Onun İTC'de önderlik konumuna ulaşmayı hak ettiği, ama bunun cemiyetin sivrilen paşaları ve özelde Enver tarafından gasp edildiği, engellendiği tezi işlenmektedir. Aynı yaklaşım Bağımsızlık Savaşı konusunda da kendini belli etmektedir. Direniş hareketinin doğuşu ve olgunlaşması, tümüyle Mustafa Kemal'in istenç ve kararlılığının bir sonucu biçimin-de mütalaa edilmektedir. İttihatçıların katkıları küçümsemekte veya yok sayılmaktadır. Nitekim "resmi tarihçilik"te, sürece tanıklık etmekle kalmayıp doğrudan doğruya yön veren, Mustafa Kemal haricindeki asker-sivil kişilerin anıları fazla ciddiye alınmamak-ta ve bu kaynaklardan daha çok "zararsız" kısımları ayıklanarak yararlanılmaktadır... Anlaşıyor ki yazar resmi tarihçiliğin döneme bakışını güvenilmez buluyor ve kırpma-ıçerisinde tutmak, toprak kayıplarını en aza indirmek olduğu doğrudur. Toplumsal ihtiyaçların dayattığı bir zorunluluk olmanın ötesinde, yapılan yenilikler başlangıçta gayrimüslim azınlıkları, ardından Türkler dışındaki diğer Müslüman unsurları hoşnut kılmak; Osmanlı bütünlüğüne bağlılığı perçinlemek amacını güdüyordu. Nihayetinde 1913 yılından itibaren daha belirgin biçimde Türk milliyetçiliğini temel politik yaklaşım olarak benimsemeye başlayan İttihatçılarda bile, çağdaş milli devlete zemin hazırlayacak kurumları ve zihinsel dönüşümü yavaş yavaş inşa eden atılımların yanında, İslami yönelimin güçlü belirtilerini de sezinleyebilmek mümkündü. Görünürdeki asıl hedef imparatorlukla hesaplaşmak, onun bünyesinden milli bir devlet çıkarmak değil, hem Türk dünyası hem de Ortadoğu'nun Arap çoğunluğuna sahip ülkelerine doğru yayılmacı politikalar izleyerek, Osmanlı'yı Türk ve İslam kimliği ağır basan, büyük bir sömürgeci devlet haline getirmektir. (Hatta İttihatçıların I. Dünya Savaşı sırasında İran, Afganistan ve Hindistan'da dahi ihtilal hareketlerini kamçılıamak için bazı girişimleri olmuştu. Bkz. Doğan Avcıoğlu, Milli Kurtuluş Tarihi, C.I, s.75-99) Kısacası Osmanlı'nın son dönem siyasasını büyük ölçüde şekillendiren bu üç akım, yenilikçi tutumuna karşın kurtuluşu mevcut düzen içerisinde aramış ve öncelikle toprak mevzuunu göz önünde bulundurmuştu. Peki, Zürcher'in dediği gibi aynı anlayış Kemalist Türkiye'ye de tevarüs etmiş miydi? Bize kalırsa Zürcher'i bu saptamaya ulaştıran dürtü, Osmanlı ile çağdaş Türkiye arasındaki değişkenliği kabul etmeyen, tersine her yönüyle tarihsel bir geçişliliği vurgulayan düşünce yapısından kaynağını almaktadır. Bu konuyu "sivil toplum" tartışmalarıyla ilişkilendirmek de doğaldır: Bürokratik egemenliğin toplumun her kesiminde ağırlığını hissettirdiği, özellikle azınlıklara kendini ifade etme hakkının pek tanınmadığı, karar alma organlarında askerlerin son derece etkin olduğu ve toprak meselelerinde en ufak bir müsamahaya göz yumulmadığı, Selçuklu ve Osmanlı'dan kalma katı bir devlet yönetimi... İşte sivil toplum tezi savunucularının penceresinden Cumhuriyet bu geleneksel devlet anlayışını yıkmamış, yerine daha Batılı ve liberal bir sistemi ikame etmek şöyle dursun, daha da güçlendirmiştir. O bakımdan örneğin Niyazi Berkes'in (Bkz. Türk Düşününde Batı Sorunu, s.89) "Tam bağımsızlık içinde aralıksız toplumsal devrimler yoluyla çağdaş uygarlığı yakalamak" çabası diye özetlediği "devrimci" Kemalizm, Zürcher nezdinde azınlıklara saygı duymayan, demokrasiyi umursamayan, tepeden inmeceli, baskıcı ve tekçi bir kafa yapısını simgelemektedir. Ne ki Zürcher'e göre Türk Bağımsızlık Savaşı, 1915 Ermeni tehcirinden (Zürcher'e göre mesele bir "soykırım"dır. Bkz. Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, s.171 -ancak bu ifade kitapta zayıf bir vurguyla tek bir kez kullanılmaktadır-) bu yana azınlıkların Anadolu'dan boşaltılmasını, kovulmasını öngören aşırı milliyetçi yönelimin bir uzantısıdır ve aslında Türk-Yunan boğazlaşmasından ibarettir. Bu bakış açısının Milli Mücadele'yi haklı bir vatan savunması olarak yorumlamayıp, "maksimal çözüm"ün bir parçası gibi sunması herhalde olağan karşılanmalıdır. Ne var ki ulusun esenliğini Orta Asya veya Arap ülkelerinde keşfetmek çabasıyla, mütevazı Anadolu-Rumeli topraklarında Kemalistlerin bağımsız bir Türk devleti kurma düşüncesini tümüyle özdeş görmek yadırgatıcıdır. Ayrıca Lozan'a bakıldığında görüşmeleri tıkayan en yakıcı konunun kapitülasyonlar olması; yeni Türk devletinin Musul, Hatay ve Batı Trakya'daki toprak ödünlerine karşılık, kapitülasyonların kaldırılması için olağanüstü direnç göstermesi, belki de Kemalist Devrim ile birlikte Türkiye'nin değişen önceliklerini yansıtmaması bakımından Zürcher'in genellemesine en iyi yanıtı verecek örnekler.

lar, çarpıtmalar, eğip bükmeler yaparak dönemi baştan aşağı yeniden kurguladığını ima ediyor.

1908 İhtilali üzerinde Mustafa Kemal'in ne ölçüde bir pay sahibi olduğuna ilişkin Zürcher'in değerlendirmelerini şu şekilde özetlemek mümkün: Mustafa Kemal 1905'te Suriye'de görev yapmaktayken, artık yavaş yavaş kendi zihin dünyasına da yerleşmekte olan Türk milliyetçiliği ülküsü doğrultusunda kurulmuş bir cemiyete, Vatan ve Hürriyet Cemiyeti'ne (VHC) katılma kararı aldı. Fakat Suriye gibi çoğunluğunu Arap nüfusun oluşturduğu bir bölgede, halkın Türk milliyetçiliğine dayalı söylemlere pek sıcak bakmayacağını kolayca kestirebiliyordu. Ayrıca Suriye, devletin yönetim merkezinden çok uzakta bulunuyordu. O nedenle düşüncelerinin ses getireceği, halk nezdinde itibar göreceği ve de ülke yönetimini doğrudan etkileyebilecek yakınlıktaki bir bölgeye, Makedonya'ya geçmek istedi. Henüz oraya varmadan Selanik'te VHC'ye ait bir şubenin açılması talimatını vererek hazırlıklara girişti. Bu esnada 1908 İhtilali'ni yürütecek kadroların oluşumunu sağlayan, önemli siyasal unsurlardan birinin, Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin (OHC) temelleri yine aynı kentte atılmaktaydı... İşte Zürcher, resmi tarihcilikten esinlenen yerleşik yargının, VHC'nin devamı niteliğindeki yeraltı örgütlerinin bir başarısı gibi sunarak, ihtilali Mustafa Kemal'e mal etmeye çalıştığını belirtiyor.

Zürcher'in teşhisine bakılırsa, ihtilalin perde arkasındaki kilit yapılanma, OHC bünyesinde hizmet veren ve bir süre sonra İTC'ye eklenilen gruplar olmuştu. Süreç şöyle akmıştı: Yurtdışında, Paris'te üslenmeye devam eden Ahmet Rıza'nın İTC'siyle Selanik ve İstanbul'da faaliyetlerini yoğunlaştıran OHC, Prens Sabahattin'de somutlaşmış liberal-kozmopolit dünya görüşü karşısında, milliyetçi-merkeziyetçi bir düzlemde yakınlaşmışlar, güçbirliğine yönelmişlerdi. 1907'de iki örgüt bütünleşmiş; OHC, İTC adını benimsemişti. Bundan böyle İTC'nin Paris kolunun etkisi silinecek, cemiyetin tek temsil merkezi Türkiye olacaktı. Artık hedef, ülke yönetimini mutlak ele geçirmektir. Bu sırada VHC'nin Selanik şubesi Mustafa Kemal'in güdümünden çıkmaya başlamış; ülkeyi kurtaracağına dair yaydığı inanç günden güne artmakta olan en ciddi örgütün, İTC'nin saflarına karışmış ve kendini feshetmişti. Şimdi Mustafa Kemal'in önünde tek bir seçenek kalıyordu. O da bunu yaptı ve muhtemelen Şubat 1908'de İTC'ye üye oldu. Ne var ki İTC içinde kısa zamanda seçkin bir yer edinebilmesine rağmen, üyeliğinin daha geç gerçekleşmesinden dolayı Mustafa Kemal, cemiyetin önder isimleri arasına girmekte zorlandı. 1908 İhtilali'nde gösterdiği yararlılıkların semeresini toplayamadı. Adı ihtilalle özdeşleşen askerlerin ve tabii ki Enver'in kazandığı güç, onu gölgede bırakmaya yetti...

Görülmektedir ki Zürcher, ihtilalin gerçek mimarının Mustafa Kemal olduğunu vazeden "resmi tez" in yanlışlığını kanıtlamaya çalışırken önemli dayanaklardan yola çıkıyor. Aynı şekilde Mustafa Kemal'in Enver tarafından hep bastırılmaya, yalnızlaştırılmaya çalışılmış en etkili muhalif kişilik olarak yansıtılmasına itiraz ediyor. Zürcher'e göre Mustafa Kemal ne siyasal konularda abartıldığı kadar şiddetli bir muhalefet ortaya koymuş, ne de önderlik çekişmesinde Enver'i aşırı bir tedirginliğe itecek çıkışlar yapmıştı.

Tabiatıyla onda rakibine dönük bir kıskançlık, kızgınlık ve bir hınç duygusu belirirken; Enver benzer duygulara pek kapılmamış, Mustafa Kemal'i o günlerde kendisi açısından ciddi bir tehdit saymamıştı. Nitekim Mustafa Kemal İTC'de Türk milliyetçiliği siyasetini gözeten, köktenci kanadın öne çıkan simalarından biriydi ve cemiyetin yüksek rütbeli askerleri arasında yer almaktaydı. Bununla birlikte önderlik şansı yok denecek kadar azdı. O da bu özlemine şimdilik ket vurarak, Enver'i dizginleyeceğini düşündüğü bir diğer kıdemli asker, Cemal'in maiyetine girmeyi yeğledi. Edirne'nin kurtarıcısı namıyla olağanüstü bir saygınlığa kavuşan Enver'in 1913'te Harbiye Nazırlığı'na getirilmesi onun elini iyice zayıflattı. Fakat Almanların Türk ordusu üzerinde güçlü bir nüfuz kurmalarına müsaade edildiği gerekçesiyle Mustafa Kemal sert eleştirilerde bulunuyor, askerlerin siyasetten soyutlanması önerisinde de ısrarcı davranıyordu. Bunun yanında Enver'e karşı gizlice tezgâhlandığı iddia edilen, başarısız darbe girişimlerinde de adı sıklıkla geçiyordu... Peki, bütün bu olumsuz ve aykırı eylemlerine karşın Mustafa Kemal'in ordudaki yükselişini sürdürmesine niçin göz yumulmuştu? Zürcher bu soruyu da şöyle yanıtlıyor: Çünkü Mustafa Kemal özellikle Anafartalar'daki başarılarıyla büyük bir beğeni toplamıştı. Mesai arkadaşları ve halk tarafından çok seviliyordu. Alman nüfuzuna göğüs gerebilmek için böylesine parlak askerlere gerçekten ihtiyaç vardı. Daha önemlisi, İTC çeşitli güç odaklarını içinde barındıran, karmaşık bir siyasal yapı görünümündeydi ve Mustafa Kemal'in cezalandırılması dengeleri bozup alt üst edebilirdi...

Gelelim eserin odak noktasını oluşturan kısma... Anımsanacaktır ki kitap incelenirken, metnin girişinde genel bir çerçeve çizmek adına, Milli Mücadele yıllarından 1926 İzmir suikastı yargılamalarına kadarki sürece ilişkin ortaya konulan değerlendirmeler, önemli görülen yönleriyle özetlenmeye çalışılmıştı. Şimdi de fazla ayrıntıya gömülmeden ve usulen yazarın bakış açısına bağlı kalarak bu süreci yeniden ele alacağız.

Zürcher'e göre, resmi tarihçiliğin üstünü örtmek istemesine karşılık, Türk Bağımsızlık Savaşı'nı ateşleyen, milli direnişi başlatmak umuduyla tüm olanakları seferber eden, halkı derleyip toparlayan en etkin örgütsel unsur İttihatçılık olmuştu. Öyle ki İtilaf devletleriyle uzlaşma yolları arayan İstanbul'daki egemen siyasal görüş, Anadolu'da olası işgallere karşı patlak verebilecek bir kurtuluş hareketinin bu çabaları çıkmaza sokacağından kaygı duyuyordu. O yüzden de Milli Mücadele'yi yıpratmak, kötölemek ve halk desteğinden yoksun bırakmak düşüncesiyle Milliyetçilerin İttihatçı kimliği üzerinden olumsuz söylemler üretmeyi sürdürdü. Zira I. Dünya Savaşı ve sonrasında yaşanan felaketler, halk tarafından tamamen İttihatçılara fatura ediliyor; İttihatçılık adeta lanetleniyordu. Fakat bir biçimde, insanları savaşıma azminden soğutmaya dönük bu söylemlerin boşa çıkarılması gerekliydi. Milliyetçiler de öyle yaptılar: halkın güvensizliğini gidermek ve İstanbul'un tavizkar tutumu dışında, İtilaf devletlerini ikna edip daha onurlu bir anlaşma zeminine çekebilmek için İttihatçılık ile hiçbir bağlarının bulunmadığını duyurdular. Bir anlamda "gerçek kimliklerini" gizlemek zorunda kaldılar...

Peki, İttihatçı kökenden gelen milliyetçi güçler nasıl olmuştu da Türkiye tarihinin bu en belirsiz, en sancılı dönemlerinden birinde halkın yazgısına el koyabilme cesaretini sergileyebilmiş; merkezi yönetimin iradesinden bağımsız bir silahlı hareketi, üstelik ona başkaldırarak yaratabilmişti? Zürcher'e bakılırsa, bunu başarmak yolunda Milliyetçilere elverişli koşullar sunacak bir altyapının, bir ön hazırlığın tamamlanmış olması kaçınılmazdı. Nitekim iktidarı yitirmesine ve Enver, Talat, Cemal dâhil birçok önderinin yurtdışına kaçmasına rağmen İttihatçılık ordu, polis ve yerel yönetimler üzerindeki etkinliğini hâlâ korumaktaydı. İstanbul'da İtilaf devletlerinden merhamet bekleyen, eli kolu bağlı bir yönetim, halkta ise olağanüstü bir yılgınlık ve usanmışlık havası hâkimken, milliyetçi asker ve aydınların böylesine bir durumda mesafe alabilmelerini kolaylaştıran temel etken, işte bu dayanak noktaları olmuştu. Öncelikli çözüm arayışları İstanbul'da başlamıştı ve siyasal bir nitelik arz ediyordu. I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkmış sayılan İttihatçılar iktidarı terk etmek zorunluluğu duymuşlardı ki, yerlerini alacak hükümetin savaş yıllarında izlenen politikalarından sorumlu tutulmamasını amaçlıyorlardı. Böylece İtilaf devletleriyle pazarlık şansı artabilecekti. İttihatçılar ayrıca oluşturulacak yeni hükümetin kendi himayeleri altında kalması için önlemler almayı denemişlerdi. Bu uğurda, Alman yanlısı olarak damgalanmamış eski İTC üyelerinin de katılabileceği bir kabine kurmayı tasarlamışlardı. Kabinenin başında uyumlu ve güvenilir bir general olan Ahmet İzzet Paşa bulunacaktı. Ne var ki bu gerçekleşmemişti. Sultan Vahdettin durumun farkına varmış ve İttihatçıları devre dışı bırakacak bir hükümete, Tevfik Paşa hükümetine onay vermişti. Bu gelişme İttihatçıların İstanbul'daki faaliyetlerinin önünü tıkayınca, zaten hâlihazırda bekletilen başka bir çözüm seçeneği gündeme sokulmuş ve hep birlikte gözler Anadolu'ya çevrilmişti...

Daha önce de altı özenle çizildi; Zürcher'e göre ortaya çıkabilecek en kötü olasılığa karşı Anadolu'da bir direniş hareketinin temelleri atılmak istenmiş, henüz 1915'te Çanakkale muharebeleri sürmekteyken İTC'nin hazırladığı bir plan çerçevesinde ve bizzat Enver'in emirleriyle bu yöndeki çalışmalara hız verilmişti.****

Söz konusu plan,

Türkiye'nin I. Dünya Savaşı'na sürüklenmesine yol açan göz kamaştırıcı beklentilerin (Türk soylu halklar ve diğer İslam unsurlarıyla bütünleşerek Osmanlı'yı büyük bir Türk-İslam imparatorluğuna dönüştürmek) suya düşmesi durumunda son çare olarak düşünülmüştü. Bu kapsamda İttihatçılar tarafından şu hazırlıklar yapılmıştı: Yükümlülüğü, temsil ettiği bölgenin milliyetçi güçlerle kaynaşmasını sağlamak ve halka vatanseverlik bilinci kazandırmak olan yerel cemiyetler kurulmuştu. Anadolu'nun pek çok noktasında gizli cephanelikler oluşturulmuş; direniş hareketini ayakta tutacak, sırtlayacak bir kısım ordu birlikleri (Karabekir'e bağlı birlikler), terhis edilme tehlikesinden en kolay sakılabilecek bir bölgede, Doğu Anadolu'da konuşlandırılmıştı. Nitekim Çanakkale'de

**** Kimi yönleriyle okuyucu tatmin etmekten uzak, son derece tartışmaya açık ve abartılı olduğunu tekrarlamak ihtiyacı duyduğumuz bu anlatımın, yine de Bağımsızlık Savaşı üzerindeki İttihatçılık etkisini kavramakta bizlere ışık tuttuğunu teslim etmek zorundayız.

başarılı sonuçlar elde edildiğinden dolayı dondurulan, askıya alınan bu plan 1919-1920 yıllarının olumsuz koşullarında yaşamsal bir güncelliğe kavuşmuştu. Evvelki hazırlıklar genişletilerek sürdürülmüş; İttihatçı yeraltı örgütlerinden Karakol Cemiyeti, İstanbul'da İtilaf güçlerinin el koyduğu silah depolarına ait belli miktarda cephaneyi gizlice temin ederek Anadolu'ya göndermişti. Başkentteki siyasal çözümler arayışları düşkünlüğüyle noktalanmış ve artık kurtuluşun askeri yöntemlerden geçtiği kanısına varan milliyetçi komutanların Anadolu'ya intikaline, yine çoğunlukla Karakol Cemiyeti aracılığıyla...

Burada en dikkate değer olanı, Mustafa Kemal'in Anadolu'ya çıkarak Milli Mücadele'nin başına geçmesinde İttihatçıların ve özelde Karakol Cemiyeti'nin belirleyici bir yerde durup durmadığı hususudur. Acaba Mustafa Kemal Nutuk'ta belirttiği gibi, Anadolu'da bir direniş hareketi başlatıp bağımsız, milli bir Türk devleti kurma fikrine tek başınamı varmıştı?***** Yoksa bunu ortak paydaları İttihatçı geçmişleri olan milliyetçi komutanlar birlikte mi kararlaştırmışlardı? Özetlemek istersek, Zürcher bunun yadsınmaz bir gerçeklik olduğu görüşünde: Mustafa Kemal tıpkı diğer paşalar gibi ilk aşamada, İtilaf devletleriyle müzakere ederek anlaşma sağlanabileceği umudunu koruyordu. Hakkaniyetli bir çözüme ulaşmak adına da önemli yetkileri ele almanın gerekliliğine inanmıştı. O düşünceyle Ahmet İzzet Paşa'nın başkanlığı altındaki bir kabinede bakanlık görevi üstlenebilmek için girişimlerini sıklaştırdı. Ne var ki Ahmet İzzet Paşa'nın sadrazamlığı padişahın engeline takıldı; güvenoyunu alan Tefik Paşa hükümeti oldu. Mustafa Kemal hemen yılgnlığa kapılmadı; bu kez doğrudan Vahdettin ile temas kurmaya çalıştı, ama yeterince ilgi görmedi ve geçitirildi. Onun üzerine arkadaşlarıyla birlikte, Vahdettin'i bir darbeyle alaşağı etmeyi bile aklından geçirdi. Bütün bu çabalar sonuçsuz kalınca da İstanbul'da siyasal çözümler olanaklarının tükendiğini anladı ve bir an önce Anadolu'ya ulaşabilmenin yollarını araştırmaya koyuldu...

İşte Zürcher'e göre, Milli Mücadele'nin önderliğine gelebilmesinde Mustafa Kemal'i en fazla destekleyen, öne çıkaran etken Karakol Cemiyeti ve onun yürüttüğü gizli çalışmalar olmuştu. İttihatçılar zaten direniş hareketini alttan alta örgütlemişlerdi. Şimdi de eşgüdümü ve dayanışmayı sağlayacak, hareketi tek bir hedefe kilitleyecek, saygın, başarılı bir komutana ihtiyaç vardı. Bu kişinin Alman yanlısı politikalarla hiçbir biçimde özdeşleştirilemeyecek, "lekelenmemiş" bir isim olması elzemdi. İtilaf devletlerini gücendirmemek, hiddetlendirmemek, barış yolunu hep açık tutmak gerekiyordu. Aranmış özellikler açısından Ahmet İzzet Paşa adeta biçilmiş kaftandı; lakin o bu özveriye katlan-

***** Zürcher'in ihmal ettiği bir nokta var. Kuşkusuz Milli Mücadele önderlerinin tek bir siyasal çatıdan gelmeleri, onların aynı düşünsel doğrultuda hareket ettiklerini göstermez. Mustafa Kemal'siz bir milli devlet düşünülebilir miydi? Pek sanmıyoruz. Zira milli devletin vazgeçilmez üstyapı kurumlarının inşasına, saltanat ve hilafetin kaldırılmasına, eğitim, hukuk ve kültür devrimlerine bazı önde gelen komutanların itiraz etmiş olmaları, her fırsatta ayak sürümeleri, Mustafa Kemal'in "biricikliğini" anlatmaya yetmez mi? Henüz askeri zafer yeni kazanıldığında Mustafa Kemal "Asıl mücadele bundan sonra başlıyor" derken, Kurtuluş Savaşı'nın ikinci adamı Rauf Bey'in "İnkılâplar dönemi bitti" diye tutuculuk zillerini yeniden çalmaya başlaması, eskiye dönüş arzularının o dönemde ne kadar şiddetli olduğunu anlatmıyor muydu? (Bkz. Doğan Avcıoğlu, Türkiye'nin Düzeni, C.I, s.316) Bizce Mustafa Kemal'in Türk Devrimi'nin yaratılmasında oynadığı yaşamsal rol, soyut genellemelerle hafife alınacak türden değildir.

mak istemedi. İttihatçılar bunun üzerine göreve uygun buldukları ikinci seçeneğe, Mustafa Kemal'e aynı öneriyi iletiler. Uzunca sayılabilecek bir değerlendirme sürecinin ardından Mustafa Kemal görevi kabul ettiğini bildirdi. Tam bu esnada, Samsun yöresinde şiddetlenen Türk gerilla faaliyetlerini bastırmak amacıyla padişah tarafından Dokuzuncu Ordu Müfettişliği'ne atandı. Zira Mustafa Kemal İtilaf devletleri ve özellikle İngilizlerin de sıcak karşıladığı bir askerde. İttihatçı geçmişine rağmen kendisinden kuşku duyulmaması onun işini kolaylaştırmıştı. Direniş hareketini yönetebilmek için Anadolu'ya atılmaktan başka çare yoktu. Aradığı fırsat doğmuştu. Hâlbuki saray ve hükümetin gözettiği ilkelerle, Mustafa Kemal'in öngördüğü çıkış yolu birbiriyle çakışmıyordu. İstanbul'un izlediği temel politika İtilaf devletlerini yatıştırmak, onların taleplerini olabildiğince hafifletmek, “zararı en aza indirmek”, işgallere gerekçe yaratmamak, daha çok iktisadi alanda verilecek ödünlerle meseleyi masada halletmek düşüncesine dayanıyordu. O nedenle Anadolu'da boy gösterebilecek en ufak bir direniş kıvılcımı İtilaf devletlerini daha acımasız olmaya itebileceğinden dolayı hemen söndürülmeli, ezilmeliydi. İlginçtir ki Mustafa Kemal hem Samsun'daki resmi göreve layık görülen itaatkâr bir asker, hem de Milli Mücadele'ye öncülük edecek yegâne şahsiyet olarak algılanmasından ustaca yararlanmayı bilmişti. Hakkında Milliyetçiler gibi İtilaf devletleri ve padişah da olumlu bir kanaate sahipti; ama o Samsun'a kesinlikle resmi görevini yapmaya gitmiyordu...

Görülmektedir ki Zürcher, Mustafa Kemal'i Milli Mücadele'ye ön ayak olması için Vahdettin'in görevlendirdiğini; İngilizleri kandıran, oyalayan padişahın aslında Milli Mücadele'yi perde arkasından yöneten gerçek beyin gücü olduğunu iddia eden ve hala günümüzde azımsanmayacak sayıda savunucusu bulunan “muhafazakâr” tezlere katılmıyor. Ancak diğer taraftan resmi tarihçilikte Vahdettin ve hükümet üyelerinin birer hain olarak etiketlenmelerini haksızca buluyor ve eleştiriyor. Saray ve hükümetin Milli Hareket'e hiçbir biçimde yakınlık göstermediğini,***** destek vermediğini; hatta Ali Galip ve Anzavur tertipleriyle onu baltalamaya, zayıflatmaya çalıştığını kaydeden Zürcher, buna karşılık İtilaf devletleriyle iyi geçinerek işgallerin sona erdirilebileceğini düşleyen İstanbul'un vatani satmakla suçlanamayacağını vurguluyor. Yani ona göre hem işgalcilerle çarpışan Milliyetçiler, hem de işgalcilerle şirin görünme taktiği izleyen Osmanlı yöneticileri vatanın kurtuluşunu amaçlıyorlardı. Uzlaşamadıkları tek nokta bu işin yönüydü... Gerçekten bu değerlendirme, ihanetin ne kadar da göreceli ve bulanık bir kavram olduğunu sergiler niteliktedir.

Başlangıçta genişçe bir özeti aktarıldığı üzere, Zürcher bu aşamadan sonra, Kemalistlerin otoriteyi tamamen ele geçirecek 1920'de Karakol Cemiyeti'ni, 1921'de mecliste güçlü bir temsiliyeti bulunan Envercileri, 1923'te İTC'yi yeniden diriltmek için atağa kalkan bir kısım İttihatçıyı, 1925'te “tek bir haklı gerekçesi yokken” TCF'yi ve 1926'da İzmir suikastını “fırsat” bilerek İttihatçı kimlikten gelen bütün muhalif unsurları nasıl bertaraf ettiğini ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Ardından, yukarıda eleştirel yorumlarla

***** Ali Rıza Paşa'nın istisnai bir yerde durduğu burada unutulmuş olmalı.

karşılık vermeye çalıştığımız şu teşhisi yaparak, eserin temasını önümüze dökmektedir: 1919 ile 1926 yılları arasında yaşanan siyasal gerginlik ve çatışma, iki karşıt kutbun didişmesi biçiminde tezahür etmemiştir. Kemalist iktidar, kendisiyle aynı yapı (İTC) içerisinden doğup serpilmiş olan muhalif akımları budamaya, yok etmeye çalışmıştır. Bu uğurda özgürlükleri sınırlandırma yoluna gitmiş; gerektiğinde sertlik yanlısı politikaları yürürlüğe koymaktan kaçınmamıştır. Çağdaş Türkiye deyim yerindeyse İttihatçı zihniyeti iliklerine kadar özümsemiş, milliyetçi bir askeri kadro tarafından kurulmuştur. Kemalist güçler geçmişle bağları söküp atmak yerine eski alışkanlıkları aynen devam ettirmişlerdir. Cumhuriyeti otoriter bir anlayışa göre yapılandırmışlar ve kesinlikle liberal demokrasiyi amaçlamamışlardır. Kemalistlerin, benzer süreçlerden geçtikleri ve çoğu noktada ortak görüşleri paylaştıkları ılımlı muhaliflerine bile en ufak bir tahammül göstermemiş olmaları bunun en açık kanıtıdır...

Son söz olarak şu söylenebilir: “Milli Mücadele’de İttihatçılık” Kemalist döneme eleştirel bakışı kavramak isteyen okuyucuların en fazla yararlanabilecekleri kaynaklardan biri. Öne sürdüğü tezler bakımından gayet ufuk açıcı. Fakat eklenmeden geçilemez; örneğin İdris Küçükömer’in 1960’lı yıllar sonunda aynı ekseninde kaleme aldığı, bizce kendi doğrultusundaki en dikkat çekici metinlere, Zürcher’in adı anılan kitaplarında tek bir gönderme bile yapılmamış olması yadırgatıcıdır. Bu eksiklik, Zürcher acaba İdris Küçükömer’den hiç haberdar değil miydi, sorusunu akıllarda uyandıracak denli ilginç bir görüntüyü yansıtmaktadır. 1980 öncesinde Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Sezai Karakoç, Emin T. Eliçin gibi Kemalizme muhalif aydınların ortaya koyduğu yapıtların, 1980 sonrasında liberal Türk düşünürleri ve ülkemiz tarihçiliğinde yıldızı giderek parlamaya başlayan yabancı yazarlar tarafından pek rağbet görmeyişi anlaşılır olmaktan uzaktır. Bu durum düşünce dünyamızdaki “hafızasızlık” sorununu bir kez daha gündeme getirmektedir.